

دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي
والمخطوطات بجامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

المدخل إلى الفلسفة

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦



اللهم قنى شر أولئك الذين لايعملون

ويضيرهَم أن يعمل الآخرون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

يسعدني أن أقدم لأبنائي الطلاب وجمهور الباحثين الطبعة الثالثة من كتاب « المدخل إلى الفلسفة » ونحن في نهاية الألفية الثانية من التاريخ الميلادي ، وقد قمنا بتزويده بثلاثة موضوعات هامة تدور حول العولمة من منظور تاريخي ، والنظرية الذرية عند المسلمين ، ودور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق ، علاوة علي تنقيح بعض الموضوعات ، وتصحيح البعض الآخر وتطويره وإضافة الجديد إلي الأفكار التى سبق أن عرضناها فى الطبعتين الأولى والثانية .

آمل أن يحقق هذا العملَ الأمل المرجو منه .

والله ولي التوفيق .

الأستاذ الدكتور
علي عبد المعطى محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومى والمخطوطات

جناكليس فى الأول من سبتمبر ١٩٩٩



مقدمة - الطبعة الثانية

يسعدنا أن نقدم للقارئ العربي ولجمهور الطلاب هذا الكتاب الذى سنعرض فيه المقدمات المتعارف عليها للفلسفة من مباحث فلسفية، ومن أوجه إتفاق وإختلاف بين الفلسفة وغيرها من دوائر الثقافة المختلفة.

وفى هذا الصدد قمنا باستعراض موضوعات تتعلق بتعريف الفلسفة وتصنيفها ومنبعها وتاريخها، تم إنتقلنا بعد ذلك لبيان أهمية الفلسفة وأهمية دورها في حل كثير من مشكلات المجتمع المعاصر. وكان علينا هنا أن نذكر أن الفلسفة ليست سفسطة وإنما هى حب للحكمة أو محبة لها، وأن هذه الحكمة قد تكون نظرية وقد تكون عملية. ثم عرجنا بعد ذلك للحديث عن نماذج من إسهام الفلسفة في حل قضايا المجتمع من حيث أن الفلسفة تعلم الإنسان طرق التفكير المنطقى الصحيح، وتبصره بهيكل القيم الأخلاقية الموجودة فى المجتمع، وتقدم له توعية سياسة متكاملة وذلك بفضل دراستها الطويلة للنظريات والفلسفات السياسية المختلفة عبر التاريخ، كما أنها تغرس فينا حب الجمال ومحبة الفنون الجميلة، علاوة على محاولة الفلسفه تحديد أيديولوجيا وطنية لهذا المجتمع أو ذاك وسط صراع من «العولمة» Globalization

ينتقل الكتاب بعد ذلك لدراسة العلاقة بين الفلسفة والعلم من جهة، والفلسفة والدين من جهة أخرى. على أن هذه الدراسة لم تكتف بذكر أوجه الإختلاف بين الفلسفة والعلم والدين، بل حاولت أيضاً ذكر أوجه الإتفاق بينهما، أو بمعنى أدق بين الفلسفة والعلم من جهة، وبين الفلسفة والدين من جهة أخرى. وقد أقتضى ذلك تقديم دراسات جادة عن أزمتى

الفيزياء والرياضيات وتطور العلاقة بين الفلسفة والدين في الحضارات المختلفة، وغير ذلك من موضوعات.

أما مباحث الفلسفة وهى مباحث الوجود والمعرفة والقيم ، فلقد استعرضنا مفرداتها فى الباب الأخير من هذا الكتاب. لكننا توسعنا عن الطبعات السابقة جميعاً فيما يتعلق بنظرية المعرفة؛ فبدلاً من الاقتصار على الإجابة عن أسئلة ثلاثة هى:

١ - هل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة فما هى حدودها؟

٢ - ما مسالك المعرفة؟ هل هو العقل أم الحواس أو الحدس؟

٣ - ما طبيعة المعرفة؟ أى هل المعرفة ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية؟

أضفنا سؤلاً رابعاً هو:

٤ - هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة؟

ذلك لأن بياچيه قد بيّن بوضوح أن المعرفة تتغير وتتطور وهى ليست ساكنة بحال. علاوة على أن مفهوم الجدل Dialectic كان قد ساد الفكر الفلسفى منذ هيجل على وجه الخصوص.

آمل أن يحقق هذا الكتاب الأمل المرجو منه

والله ولى التوفيق

أ.د. على عبد المعطى محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

ومدير مركز التراث القومى والمخطوطات

چناكليس فى ١٩٩٨/١٠/٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

الفلسفة حب للحكمة أو محبة لها، بدأت مع الإنسان وهو يتأمل عالمه ووجوده وطبيعته، بعقل يعد أهم علامة من علامات الوجود الإنساني، وإن كان هذا لا يمنع من تحديد بداية الفلسفة تاريخياً، بالقرن السادس قبل الميلاد، وبالفيلسوف اليوناني طاليس.

والفلسفة صنو الحرية، بل هي الحرية ذاتها.. انظر إلى الأمم التي حولك والحضارات التي ولت، فلن تجد فيها أي فكر فلسفي إلا وكان وليد الحرية ونتيجة لها في الآن ذاته. قد ينتج عن تلك الحرية اختلاف في وجهات النظر، وتعدد في الآراء، وتنوع في المذاهب والنظريات، لكن ذلك إن دل على شئ فإنما يدل على أننا لا نريد للناس أن يكونوا نسخاً متكررة من بعضهم البعض وإلا لأدى الأمر إلى جمود وموات كبيرين.

والفلاسفة لا يجلسون في أبراج عاجية، كما يعتقد البعض، إنهم يعيشون في أرض الواقع، وينطلقون ابتداءً منه، أنهم أناس ينتمون إلى غيرهم من البشر، غير أنهم ميالون إلى إعمال الفكر في الواقع وفيما بعد الواقع. إن الحقيقة عند الفلاسفة لا تقتصر على الجانب المادي الحسي وحده بل تتضمن جانباً روحياً ووجدانياً، وهذا ليس بالأمر المستغرب فنحن نشعر أن لنا جسماً، لكن هذا الجسم تحركه النفس أو الروح أو الوجدان.

والفلسفة هي فكر المجتمع مركز في مذهب؛ وهي بذلك تهتم بقضايا

المجتمع المعاصر.. قضاياه الثقافية والجمالية والأخلاقية والأيدلوجية، كما أنها تتعاون مع الدين حيناً ومع العلم أحياناً. إن الفلسفة توجه المجتمع، وتقوده فى سلسلة متسقة الخطوات، منطقية الإتجاه، عميقة الرؤية، ومع ذلك فهى تنبع من المجتمع وتصدر عنه. وهكذا تكون العلاقة بين الفلسفة والمجتمع علاقة جدلية.

بيد أن هذه العلاقة الجدلية لم تقتصر على العلاقة بين الفلسفة والمجتمع، إذ نجد تلك العلاقة الجدلية قائمة بين الفلسفة والعلم، فإذا كان المفكرون يعتقدون بأن العلاقة بين الفلسفة والعلم هى علاقة اختلاف فإننا نقول لهم أن هناك علاقة اتفاق أيضاً تقوم بين الفلسفة والعلم، ولقد نتج هذا الوجه من العلاقة (علاقة الاتفاق) بعد تحليل دقيق لأزمة الفيزياء النيوتونية وأزمة الرياضيات.

ونفس العلاقة الجدلية نجدها قائمة بين الفلسفة والدين؛ فكما أن هناك أوجه اختلاف بين الفلسفة والدين نجد أن هناك أيضاً اتفاق بينهما على عكس ما يعتقد الكثير من المفكرين ورجال الدين. بل إن الفلسفة كثيراً ما وقفت موقف الدفاع عن الدين كما يتبدى ذلك فى علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت المسيحى.

وكان لابد لنا ونحن نمهد للفلسفة أن نعرض لمباحث الفلسفة الثلاثة مبحث الوجود أو الانطولوجيا، ومبحث المعرفة أو الابستمولوجيا، ومبحث القيم. فى المبحث الأول أشرنا إلى طبيعة الوجود مع إلقاء نظرة تاريخية حول بعض الآراء التى أثيرت حوله، لكى نتوقف وقفة طويلة عند المذاهب التى حاولت تفسير الوجود، كالمذاهب الواحدية التى حاولت تفسير

الوجود بمبدأ واحد قد يكون مادياً أو قد يكون روحياً أو محايداً، والمذاهب الثنائية التى حاولت تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدأين اثنين مختلفين كالروح والمادة، أو النفس والجسم، أو العقل والبدن.. الخ. كما عرضنا لمذاهب الكثرة وهى تلك التى حاولت تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبادئ كثيرة كمذهب الذرة المادى أو مذهب الذرات الروحية أو المونادات عند ليبنتز.

وفى مبحث المعرفة أو الابستمولوجيا حاولنا الاجابة على ثلاثة أسئلة تتعلق بإمكان المعرفة وحدودها، ثم مسالك المعرفة أو طرقها، وأخيراً طبيعة المعرفة.. هل المعرفة ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية؟

يبقى المبحث الثالث والأخير من مباحث الفلسفة وهو مبحث «القيم»، والقيم ثلاث: قيمة الحق التى يدرسها المنطق. وقيمة الخير التى تدرسها الأخلاق وقيمة الجمال التى تدرسها فلسفة الجمال. وقد ركزنا على قيمتى الخير والجمال تاركين قيمة الحق لكتاب آخر يدور حول المنطق.

آمل أن يحقق هذا العمل ما يرجى منه والله ولى التوفيق،

جناكليس فى ١٥ سبتمبر ١٩٩٧.

أ.د.علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

محتويات الكتاب

الباب الأول

الباب الأول

الفلسفة والمجتمع

الباب الثاني

بين الفلسفة والعلم والدين

الباب الثالث

مباحث الفلسفة

الباب الأول

الفلسفة والمجتمع

تقديم :

الفصل الأول : الفلسفة ليست سفسطة .

الفصل الثاني : تعريف الفلسفة ومنابعها وتصنيفاتها وتاريخها .

الفصل الثالث : إسهام الفلسفة في حل قضايا المجتمع ،

الفصل الرابع : قضايا فلسفية :

١- دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق .

٢- النظرية الذرية بين الفكر الاسلامي والفكر الجديد .

٣- مفهوم العولمة من منظور تاريخي .

تقديم:

تلعب الفلسفة دوراً هامًا في حل قضايا المجتمع، والاسهام في بلورة حاجاته والتعبير عن رؤاه وأفكاره . وهي في هذا الصدد لايمكن النظر إليها علي أنها سفسطة فهي علي العكس من ذلك حب للحكمة أو محبة لها. والحكمة قد تكون نظرية تتعلق بما هو مجرد ونظري ، وقد تكون عملية تتعلق بالسلوك الأخلاقي والمشاركة السياسية والاقتصادية. وعلي هذا الاساس نحاول في الفصل الأول من هذا الباب تناول هذا الموضوع العام ، لكي ننتقل في الفصل الثاني للحديث عن تعريف الفلسفة ومنابعها وبيان تصنيفاتها وتاريخها . ثم نمضي فنبين في الفصل الثالث الإسهامات التي يمكن أن تقدمها الفلسفة في حل قضايا المجتمع ولقد حددنا هذا المجالات فيما يلي :

١- المجال الأخلاقي .

٢- طرق التفكير الصحيح .

٣- تربية الذوق الجمالي لدي الجماهير .

٤- التوعية السياسية .

٥- المجال الأيديولوجي .

أما الفصل الرابع والأخير من هذا الباب فنتناول فيه بعض القضايا التي يمكن أن تتعرض لها الفلسفة كي تكشف عن أسسها العامة وتبين مساراتها واتجاهاتها. القضية الأولي نتناول فيها دور العرب غير المسلمين في المنطق والفلسفة مع الإشارة إلى جهد

المسلمين في هذا الصدد . أما القضية الثانية فسوف نتناول فيها النظرية الذرية عند المسلمين ، وهي نموذج طيب يظهر فيه كيف يمكن أن نعرض للموضوعات الفلسفية من منظور تاريخ الفلسفة تبقى القضية الثالثة الخاصة بالعولمة والتي نحاول فيها بيان بعض أسسها الفلسفية وتطور معانيها خلال التاريخ الطويل .

الباب الأول

الفصل الأول

الفلسفة ليست سفسطة

والواقع أن الفلسفة ليست سفسطة، وإنما هى على العكس من ذلك تماماً حب للحكمة أو محبة لها؛ ذلك أن المصطلح «فلسفة» philosophy يتكون من مقطعين. philo وتعنى حب أو محبة و sophia وتعنى الحكمة وعلى هذا تغدو الفلسفة حب للحكمة أو محبة لها. ولقد تعارف الباحثون والمفكرون منذ عهد أرسطو وَحتى عصورنا الراهنة بأن الحكمة التى يعشقها الفيلسوف ويتوجه إليها إما أن تكون **حكمة نظرية** أو **حكمة عملية:** محبة الحكمة بالمعنى النظرى تنجم عن جماليات التأمل والتعمق فى التفكير بالنسبة إلى الوجود والكون بأسره، وبالنسبة إلى جماليات الأنساق الرياضية ودقتها، وعمق التفكير وجلاله بالنسبة لما بعد الطبيعة التى تضيئها ضياء أشرف الموجودات وأعظمها وهو الوجود الإلهى. أما محبة الحكمة العملية أو فلسفتها فهى تتعلق بميادين السياسة والأخلاق والاقتصاد، فالحكمة السياسية تقودنا إلى التوجه نحو توجيه الدولة توجيهاً سليماً وعلى نحو يتيح لنا تحقيق الأهداف المرجوة منها وتلبية أمانيها وآمالها، نشداناً لازدهارها وسعادة أفرادها. وغياب الحكمة بالمفهوم السياسى يؤدى إلى تدهور الدولة وانهيار أركانها وشقاء أفرادها حتى لو كانت الدولة فى الأساس قوية الاقتصاد متينة البنيان (العراق). والحكمة بالمعنى الأخلاقى تكمن فى توجية الفرد والمجتمع توجيهاً أخلاقياً

سليماً يبتعد بهما عن كل أنماط الانحراف، وكل أنواع الجرائم، ويتيح لهما تحقيق الخير والابتعاد عن الشر. ومن ثم يتحقق للفرد والمجتمع السعادة التى هى مطلب كل أخلاق.

والحكمة فى مجال الاقتصاد تعنى أن تكون وسطاً بين الإسراف السفيه وبين البخل والتقتير،، وأن توازن بين الدخل والخرج مع ميل إلى زيادة الدخل قليلاً عن الخرج لمواجهة الكوارث الطبيعية أو الحوادث الإنسانية.

إن هذين النوعين من الحكمة: الحكمة النظرية والحكمة العملية كانا واضحين منذ تقسيم أرسطو للعلوم إلى علوم نظرية تشمل علم الطبيعة وعلم الرياضة وعلم ما بعد الطبيعة، وعلوم عملية مثل السياسة والأخلاق وعلم تدبير المنزل (الاقتصاد).

لكن إذا كانت الفلسفة محبة للحكمة.. الحكمة النظرية والحكمة العملية على حد سواء فمن أين جاء ربطها بالسفسطة؟ هناك إجابات عديدة على هذا السؤال:

الإجابة الأولى: إن وصف الفلسفة بالسفسطة إنما يعود إلى أن مصدر هذا القول أناس يبعدون كل البعد عن الحقل الفلسفى وغير مختصين بهذا النوع من التفكير الحكيم، أو لنقل فى كلمة واحدة أنهم جهلاء بالفلسفة.. معنى ودلالة وتاريخاً.

الاجابة الثانية: إن وصف الفلسفة بالسفسطة قد يكون صادراً من أناس ركنوا إلى البعد المادى وركزوا عليه وحده دون البعد الفكرى أو الوجدانى، فصار أتباع هذا الاتجاه يسيرون وراء كل نفع مادى وكل

تكنولوجيا متقدمة تقدماً آلياً مبتعدين عن سائر ما عدا ذلك من مجالات فكرية وفلسفية وثقافية.

الإجابة الثالثة: إن وصف الفلسفة بالسفسطة قد يعود إلى أناس ربطوا الفكر الفلسفى كله بكافة اتجاهاته وتياراته بالفكر السوفسطائى الذى ظهر كأحد فلسفات العصر اليونانى، وكان رواد الفكر السوفسطائى يتلاعبون بالألفاظ ويغيرون فى معانى المصطلحات من أجل تحقيق نفع لهم كما قالوا بنسبية المعرفة وهاجموا الآلهة ونادوا بعدم قدسية القانون وغير ذلك من آراء هدامة.

بيد أنه لا توجد من بين هذه الإجابات إجابة واحدة صادقة، إذ نحن نرفض أن نتلقى إجابة على سؤال فلسفى مما هو جاهل بالفلسفة غير عارف بمنابعها ومعانيها وتاريخها.

كما أننا لا يمكن أن نقبل رأى أولئك الذين بهرتهم الاكتشافات العلمية وما آلت إليه من تحقيق نفع ملموس لهم، فراحوا يروجون لما يحقق كسبهم ونفعهم المادى. وفى سبيل ذلك رفضوا كل تيار فكرى أو وجدانى، لهؤلاء نقول لهم «بالخبز وحده لا يحيا الإنسان» إذ ليس الإنسان حيواناً شرهاً يكتفى بالملذات المادية ضارباً عرض الحائط بما يشبع فكره ووجدانه.

أما الإجابة التى ذهبت إلى أن ذلك يكون عائداً إلى ربط الفكر الفلسفى كله بالتيار السوفسطائى فهي إجابة ضالة مضللة؛ إذ يستحيل أن نتخذ من جزء يسير فى تاريخ الفلسفة «الفلسفة السوفسطائية» دليلاً عاماً كلياً ينطبق على سائر أجزاء الفلسفة ما ظهر منها وما لم يظهر بعد فنقول أن الفلسفة «بعامة سفسطة». والواقع أن الفلسفة السوفسطائية هوجمت

أشد الهجوم فى وقتها وعصرها من قبل «سقراط» الذى حدّد المصطلحات، ووحّد المفاهيم، وأعاد للدين قدسيته، وللقوانين أهميتها، واعتبر نفسه معلماً مجانياً يهدف بمنهج «التهكم والتوليد» إلى إخراج الفساد الذى وضعه السوفسطائيون فى عقول الشباب، وشاركت فلسفات أخرى فى ترسيخ مفاهيم فلسفية تقف على طرفى نقيض مع الفلسفة السوفسطائية.

الباب الأول

الفصل الثاني

تعريف الفلسفة
ومنابعها وتصنيفاتها وتاريخها

١ - تعريف الفلسفة.

٢ - منبع الفلسفة.

٣ - تصنيفات الفلسفة.

٤ - تاريخ الفلسفة.

الفصل الثاني

تعريف الفلسفة ومنابعها وتصنيفاتها وتاريخها

١ - تعريف الفلسفة :

إن الطابع الأصيل للفكر الفسلفى هو الاختلاف وليس الاتفاق؛ فكل فيلسوف يختلف عما عداه من الفلاسفة فى موقفه من الله والعالم والإنسان، اختلافات أساسية وجوهرية. وحتى لو اتفق مجموعة من الفلاسفة فى انتمائهم لمذهب معين كالمذهب التجريبى مثلاً أو العقلى أو المثالى، فإن هذا الإتفاق لا يلبث أن يكشف عن كثير من أوجه التفاوت والتباين فى تفصيلات وجزئيات النسق الفلسفى عند كل واحد منهم.

ومن هنا فلقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم على تحديد تعريف واحد للفلسفة؛ فكل فيسلوف منهم يدلى بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه؛ والفلسفة تختلف هنا عن العلم؛ فبينما نجد اتفاقاً على بعض القوانين أو النظريات أو المبادئ العلمية لفترة ما بين العلماء لا نجد ذلك بتاتاً بالنسبة إلى الفلسفة، فالإختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل، وليس هذا الإختلاف دليلاً على تهافت الفلاسفة بقدر ما هو دليل واضح وتأكيد صريح على معنى حرية الفكر والرأى بالنسبة لكل فيلسوف.

والواقع إن إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لهو خير دليل على ثراء الفكر وحيويته؛ ذلك أن الناس لو اتفقوا جميعاً على مذهب واحد لأدى الأمر إلى موات وجمود كبيرين. ونحن لا نريد للناس أن يكونوا نسخاً

متكررة من بعضهم البعض خاصة فى جوانب التأمل والتفكير، بل نحن نطالب دائماً بتنوع الأفكار وإختلاف الآراء وجدلية المعرفة وحيويتها، وذلك على أساس من حرية الفكر والرأى والتعبير.

والحقيقة أن الفلسفة هى صنو الحرية، بل هى الحرية ذاتها ولا يمكن للفلسفة أن تظهر إلا فى جو مفعم بالحرية، مبتعد تماماً عن كل قسر وضغط وإرغام، فلا فلسفة بدون تأمل ولا تأمل بدون حرية، ولذلك ظهرت الفلسفة فى بلاد اليونان: ثرية ومتدفقة وحية، ولم تظهر مثلاً فى مصر ولا فى أى حضارة أخرى مواكبة، رغم عراقة هذه الحضارات وعمق تأثيرها ويقال دائماً أن الحرية التى كانت سائدة فى اليونان القديمة انتجت فكراً وحواراً، لكن انعدام مثل هذه الحرية فى مصر القديمة جعل الحضارة الفرعونية تنتج أهراماً وأحجاراً. وتطالعنا الكتب التى تم تأليفها عن الفلسفة اليونانية وحضارتها بأن مناخ الحرية كان يمتلك الروح اليونانية من أدناها إلى أقصاها، فلقد عرفت اليونان القديمة المجالس النيابية التى كان اليونانيون القدماء يعبرون فيها بكل حرية عن مواقفهم السياسية والاجتماعية، كما عرفت مدينة أسبرطة وأثينا وغيرها من المدن اليونانية فكرة الإنتخاب الحر، كما عرفت اليونان القديمة الحرية الفكرية التى تمثلت فى محاولة سقراط إصلاح عقول الشباب من الفساد الذى وضعه فيها السوفسطائيون، فكان يمشى فى الأسواق، ويلتقى بالشباب على قارعة الطرق محاوراً ومجادلاً ومستخدماً لمنهج التهكم والتوليد فى محاربة الآراء والأفكار التى أشاعها رجال الحكم آنذاك. أما أفلاطون فلقد كتب محاوراته بطريقة مفتوحة وحرة، بحيث يضع فى كل محاورة منها جميع الآراء التى تدور حول موضوع واحد، منها ما يتفق مع وجهة نظره ومنها ما لا يتفق.

كذلك كان الأمر عند أرسطو وما تلاه من أبيقوريين ورواقيين، وهكذا استمر الحال عند سائر الفلاسفة حتى أيامنا هذه. إن سألتنى هل هناك تعريف واحد للفلسفة يجمع عليه كافة الفلاسفة بمختلف مذاهبهم وأنساقهم الفلسفية: أجبتك بأن مثل هذا التعريف لا وجود له، فالواقع أن هناك من التعريفات بقدر ما هناك من الفلسفات، بمعنى أن لكل فيلسوف تعريفه الخاص الذى يتفق مع وجهة نظره الخاصة والفريدة والتى يختلف فيها عن وجهات نظر الآخرين.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة وإن كان لا يوجد تعريف واحد لها يجمع عليه جميع فلاسفتها، الا أنها تستهدف حب الحكمة... الحكمة النظرية والحكمة العلمية فى نفس الوقت.

٢ . منهج الفلسفة :

والفلسفة من حيث المنبع قديمة قدم الإنسان، ذلك لأنها نزعة طبيعية فى الإنسان باعتبار أنها الركيزة الأساسية للإنسان، وأعظم ما منحه الله للكائن البشرى هو العقل، وطالما أن الله ميز الإنسان وحده من بين الكائنات جميعاً بميزة العقل؛ فلابد أن يستخدم الإنسان هذا العقل فى تأمل نفسه وتأمل ما يحيط به من عالم، وتأمل العالم الأعلى أى عالم ما بعد الطبيعة وبمعنى آخر فلابد له من أن يتفلسف.

يقول أحد الفلاسفة (إن الفسلفة هى فى كل واحد منا وهى تتمثل فى ذلك التأمل المستمر للثابت والمتغير.. للجوهر والأعراض.. للعلل والمعلولات.. للأسباب والنتائج.. لإدراك الواقع والتسامى عليه.. للتعمق فيما هو مادى والتجاوز لما هو مثالى..الخ). وإذا قلنا أن منبع الفلسفة قديم قدم الإنسان فمعنى ذلك أن هناك تأملاً وتفلسفاً فى الكون منذ أن وجد الإنسان، وأنه لا فارق كما يزعم الأنثروبولوجيون بين ما أسموه عقلية الإنسان البدائى التى لا تقبل فى ظنهم التناقض، وبين عقلية الإنسان المتحضر التى تخضع لقوانين المنطق؛ فالعقل الإنسانى واحد فى كل زمان ومكان، والتأملات والعمليات وطرائق التفكير العقلية واحدة بين الجميع، ولعل هذا هو ما جعل فيلسوفاً شهيراً مثل ديكارت يقول: «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

والواقع أن كل كائن عاقل يستطيع أن يتأمل وأن يتفلسف إذا استطاع أن يتراجع إلى ذاته، وأن يبتعد عن شواغله المادية، وهموم خبزه اليومى وكما قالت الفلسفة الوجودية «لقد أتينا إلى هذا العالم دون أن نطلب

المجئ إليه، وننتهى من هذا العالم دون أن نطلب الإنتهاء منه، ويمثل كل منا بين هذه البداية المفروضة والنهاية المفروضة أيضاً مجرد نقطة من النقاط الموجود على بلايين الخطوط المنتشرة فى هذا العالم، هذه النقطة لا تلبث الطبيعة أن تمحوها لكى تحل محلها نقاط أخرى وهكذا ». إن هذا الوضع للوجود الإنسانى يثير عدداً غير يسير من المسائل الفلسفية مثل: ما طبيعة الوجود السابق على وجودى فى هذا العالم؟، وماذا كان عليه؟، وما طبيعة هذا الوجود الذى نحياه؟، وما هى عملياته وأسسه؟ وماذا سوف يكون بعد هذا الوجود أو تلك الحياة التى نحياها الآن؟: هل هناك حياة أخرى؟ وهل سيبقى هذا العالم دوماً على ما هو عليه؟، أو كيف سيكون مصيره؟ وغير ذلك من مسائل فلسفية أخرى.

ولعل ما أثار الإنسان الأول وجعله يتأمل ويتفلسف هى تلك النزعة التأملية الخالصة التى منحها الله له أو التى وجدت فى داخله: إن الكون الموجود خارجنا بما فيه من كواكب سيارة ونجوم أو شموس وأقمار، والنظام البديع الموجود فيه: الليل يعقبه النهار، والنهار يعقبه الليل، وكل فى فلك يسبحون، كذلك وجود السماوات بهذه الرحابة والإتساع، ووجود الأنهار والجبال، ووجود السحب والرياح والأمطار، كل ذلك يدعو الإنسان إلى الدهشة وتدفعه الدهشة إلى التساؤل، وإلى التأمل وإلى محاولة فهم ما يدور حوله، وإيجاد تفسير عقلى مقنع، كما أن حب الاستطلاع يدفع الإنسان إلى محاولة معرفة الأسرار المحيطة به وعن الكشف عن غموضها، ومحاولة معرفة أسبابها. والخلاصة أن منبع الفلسفة قديم قدم الإنسان لأن الفلسفة تعبر عن نزعة طبيعية فى الكائن البشرى.

إن الكائن البشرى طالما أنه يمتلك العقل فهو يتميز بالروح الفلسفية،

والروح الفلسفية هو روح رغبة جامحة فى البحث، دائماً فى حالة تساؤل، لا يبدو على وجهها أى أثر من آثار الإقناع أو الوصول إلى حل نهائى، ومع ذلك فهى لا تتوقف أبداً. إن الفلسفة عادة ما ترفض التعيين أو التحديد الذى يسير عليه عامة الناس، وهى تدق بين لحظة وأخرى ناقوساً يعلن صوته أن الإنسان (سيد المعنى) وأنه الباحث دوماً عن (لماذا)، وأنه رجل التجديد والإبتكار والتأمل الحر؛ ذلك لأن الفلسفة ليست متجمدة حول مذهب واحد ينقل عنه الجميع، وهى بذلك لا تكون إلا فى الإبداع ولا تنشأ إلا فى أحضان الإبتكار والتجديد.

٣ - تصنيفات الفلسفة :

وأقدم تصنيف للفلسفة هو ذلك الذى نجده عند أفلاطون فقد ميز بين ثلاثة علوم: الأول علم الجدل، والثانى العلم الطبيعى، والثالث علم الأخلاق، أما أرسطو فلقد ميّز بين ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم النظرية التى تضم علوم الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة، والعلوم العملية التى تضم الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد) والعلوم الشعرية ويضع تحتها فيما يبدو الشعر والفنون، وجاء بعد أرسطو الأبيقوريون والرواقيون، ولقد قسموا الفلسفة تقسيماً ثلاثياً يشتمل على المنطق والطبيعة والأخلاق والعلمان الأولان يمهدان للعلم الثالث ألا وهو علم الأخلاق. ولعل أهم تصنيف نجده فى العالم الإسلامى هو تصنيف الفارابى فى كتابه «تصنيف العلوم» حيث ذهب إلى أن العلوم يمكن أن نصنفها إلى: (١) علم اللسان (٢) علم المنطق (٣) علم التعاليم (الرياضة) (٤) العلم الطبيعى (٥) العلم الالهى (٦) العلم المدنى (٧) علم الفقه (٨) علم الكلام. وفى العصر الحديث تقسم الفلسفة إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله، والفلسفة الطبيعية وتبحث فى الطبيعة، والفلسفة الإنسانية وتبحث فى الإنسان. أما ديكارت فلقد شبه الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجزعها الفيزيقا أو الطبيعة والفروع التى تتفرع من الجزع والساق هى سائر العلوم الأخرى التى ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والأخلاق. وهناك ما لا حصر له من التصنيفات الفلسفية الأخرى للعلوم.

٤ - تاريخ الفلسفة:

إذا كان منبع الفلسفة قديماً قدم الإنسان، أي لا يمكن تحديده، فإن تاريخ الفلسفة على العكس من ذلك يبدأ من القرن السادس قبل الميلاد حيث ظهر الفيلسوف اليوناني طاليس وحاول تفسير الكون برده إلى مادة أولى هي الماء، وجاء بعده أنكسيمانس الذى نادى بأن هذا المبدأ الأول هو الهواء، أما أنكسيماندريس فلقد قرر بأن اللامتناهى هو الأصل الأول للوجود. إن هذه المرحلة الأولى فى تاريخ الفلسفة كانت تحاول تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدأ مادى، لكن الفكر الفلسفى أخذ نوعاً من التجريد فى فلسفة فيثاغورث، حيث رد الوجود إلى العدد والنغم، أما هيراقليطس وبارمينيدس فلقد أدخلا فكرتى التغير والثبات لأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفى.

جاء بعد ذلك فلاسفة محاولة التوفيق حيث تحدث أنباذوقليس عن أن العالم والوجود ،يتكون من عناصر أربعة هى النار والماء والهواء والتراب، تجتمع أجزاء من هذه العناصر بفضل قوة المحبة فتتكون الأشياء، ثم تفترق بفضل قوة الكراهية فتفسد الأشياء أو تنحل. أما انكساغوراس فلقد نادى أيضاً بالعناصر الأربعة التى ذكرها أنباذوقليس ولكنه اختلف عنه فى قوله أن هذه الأشياء تجتمع وتفترق بقوة العقل، ويعد أنكساغوراس أول من تحدث فى تاريخ الفلسفة عن العقل، يبقى الذريون الأوائل والذى مثلهم فى هذه الفترة لوقيبوس وديموقريطس. وترى النظرية الذرية أن العالم يتكون من أعداد لا متناهية من الذرات المادية التى تتحرك فى الخلاء اللامحدود كيفما اتفق فتتصادم وينتج عن تصادمها تكون الأشياء، ثم تفترق أثناء دورانها وحركتها فتفسد الأشياء أو تنحل.

غير أن هذه المرحلة الطبيعية في الفكر اليوناني انتهت لكي تحل محلها مرحلة أخرى، تم التركيز فيها على الإنسان، وظهر في هذه المرحلة السوفسطائيون من جهة وسقراط من جهة أخرى. وبينما أفسد السوفسطائيون عقول الشباب بمبادئهم التي تقرر أن المنفعة والمصلحة هي أساس الحقيقة، وأن ما يوجد يكون حقيقياً وصادقاً إذا أدى منفعة لي ولا يكون كذلك إذا لم يؤدإلى منفعة لي، وهجومهم على الآلهة وهجومهم على قدسية القوانين وبلبلة المعارف، نجد سقراط يعد نفسه معلماً مجانياً توحي إليه الآلهة لكي يعلم الشباب ويخرج ما في عقولهم من فساد سوفسطائي، كذلك يحاول سقراط أن يعيد للقوانين قدسيتها، وللمعرفة يقينها وثباتها، ومن أجل ذلك يدفع حياته ذاتها ثمناً لمواجهته هذا الفساد السوفسطائي.

ورغم أن سقراط لم يترك لنا آثاراً مكتوبة إلا أن تلميذه أفلاطون صاحب التيار المثالي في الفلسفة، وضع لنا الكثير من المؤلفات صاغها على هيئة محاورات بين شخصيات مختلفة، تحدث فيها عن آرائه في الوجود وتقسيمه إلى عالمين: عالم المثل وعالم الأشباح، ووضع لنا نظرية سياسية تعتمد على فكرة الحاكم الفيلسوف وأقام أخلاقاً مثالية تعتمد على فضائل الشجاعة والعفة والحكمة والعدالة علاوة على آراء أخرى في الجمال والفن والطبيعة وما بعد الطبيعة وغيرها من فروع فلسفية أخرى.

إن أرسطو الذي كان تلميذاً لأفلاطون، وكان متأثراً به أول الأمر، أيما تأثير، سرعان ما انتقد مثاليته، وأنزل الفلسفة من السماء للأرض، حيث قدم لنا فلسفة واقعية، تحدث فيها عن فلسفة الطبيعة وفلسفة الرياضة وما بعد الطبيعة وعلوم الأخلاق والسياسة والاقتصاد، ووضع المنطق

الصورى، وكتب كتاباً فى الشعر، وبالجملة قدم لنا فلسفة واقعية بها أصول الكثير من المعارف المتداولة بيننا الآن.

جاءت بعد أرسطو فلسفتان كبيرتان هما: الفلسفة الرواقية من جهة والفلسفة الأبيقورية من جهة الأخرى، أما الفلسفة الرواقية فلقد تحدثت عن العقل الكلى، وعن رباطة الجأش وضبط الإنفعالات والنظام العالمى الموحد، وجعلت علوم الطبيعة والرياضة خاضعة لعلم الأخلاق، وكانت تستهدف تحرير الإنسان من الخوف وتدعو إلى العيش وفق الطبيعة والخضوع لقوانينها. فإذا انتقلنا إلى الفلسفة الأبيقورية لرأيناها تتحدث عن النظرية الذرية، غير أن أبيقور أدخل تعديلين على النظرية الذرية، يتمثل التعديل الأول: فى أن الذرات لا تتحرك فى الخلاء اللامحدود كيفا اتفق، وإنما هى تسقط سقوطاً عمودياً تجاه مركز الكرة الأرضية. غير أن نقداً وجه إلى هذا التصور الأبيقورى فحواه أن الذرات إذا تساقطت تساقطاً عمودياً نحو مركز الكرة الأرضية وحدها،، حيث تلتقى الذرات وتتصادم هناك، بينما تدل المشاهدة، على أن الأجسام توجد فى كل مكان على الكرة الأرضية، ولذلك اضطر أبيقور إلى الحديث عن **التعديل الثانى:** والذى يتمثل بدوره فى فكرة الإنحراف ومعناه أن الذرات، أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل، تنحرف رويداً رويداً، حيث يسقط بعضها فى مركز الكرة الأرضية، ويسقط البعض الثانى أمام المركز، وبعضها الثالث خلف المركز، وبعضها الرابع عن يمين المركز، وبعضها الخامس عن يسار المركز، فتنتشر فى كل الأنحاء،وتتصادم فى كل المواقع، وتتكون الأجسام ثمتئذ فى كل الجهات. وبتطبيق فكرة الإنحراف، على المجال الأخلاقى، يذهب أبيقور إلى أن الإنحراف هو دليل حرية الإرادة فى الإنسان.

لم تعرف الحضارة الرومانية فلسفة جديدة، أو فكراً مبتكراً، بل اهتمت في سبيل رفعة الإمبراطورية الرومانية بمسائل ثلاث:

المسألة الأولى: اتصلت بما سمى بالقانون المختلط Mixed law أى محاولة إيجاد قانون مشترك يجمع بين دفاته أحسن المواد القانونية التى توجد ضمن دساتير الدول التى دخلت ضمن إطار الإمبراطورية الرومانية.

المسألة الثانية: اتصلت بتكوين جيش قوى يستطيع الدفاع عن حدود الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف.

المسألة الثالثة: اتصلت بالإصلاح الإدارى الذى حتمته ضرورة السيطرة الإدارية على مختلف أجزاء الإمبراطورية الرومانية.

غير أن الأمبراطورية الرومانية واكبها فى فترة محددة ظهور المسيحية. وما ترتب على ذلك من ظهور **الفلسفة المسيحية**، فظهر رجال من أمثال القديس أوغسطين وسكوت أوريجنا، والقديس توما الأكوينى وغيرهم مما مزجوا بين الفلسفة والدين المسيحى بنسب متفاوتة.

وتابع ذلك ظهور **الفلسفة الإسلامية**، حيث حاول بعض المسلمين التوجه بكل ما يمكن تجاه الفلسفة اليونانية التى ترجمت ونقلت إلى العالم الإسلامى، بينما حاول البعض الثانى التمسك بالدين الإسلامى ورفض الفلسفة اليونانية التى تم اعتبارها «فتنة» تخرج بالمسلم عن جادة الصواب. أما البعض الثالث فلقد حاول التوفيق بين العقل والنقل أى بين الفلسفة والدين، وظهر فى هذا الصدد فلاسفة كثيرون من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم كثير.

وفى عصر **النهضة** يبدأ بعث جديد فى الفكر والفن والعلم والأدب: فيظهر روجر بيكون وفرنسيس بيكون فى مجال مناهج البحث العلمى، ويظهر جاليليو فى مجال العلم الطبيعى، كما يظهر عباقرة عصر النهضة فى الفن وهم ليوناردو دافنشى ومايكل أنجلو ورفائيل.

يبدأ ديكارت بعد ذلك عصر **الفلسفة الحديثة** بفلسفته التى تقوم على العقل والفكر، وفى أنجلترا يبدأ لوك فلسفة تجريبية مناهضة لفلسفة ديكارت، ثم يظهر ليبنتز وفلسفته فى الموناد » أو «الذرات الروحية»، كما ظهر فى الفلسفة الحديثة فلاسفة كثيرون من أمثال باسكال ومالبرانش وهوبز وهيوم ونيتشه وفتشه وشوبنهور واسبينوزا وكيركجارد وهيجل وكانط وغيرهم.

أما الفلسفة المعاصرة، فلقد شهدت الحقبة المعاصرة ميلاد مدرستين فلسفيتين جديدتين: تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً. وإن كان لها جذورها بالطبع فيما سبقها. كما ظهرت الفلسفة الحياتية والفينومينولوجية والبراجماتية والواقعية الجديدة والماركسية والمثالية وغيرها.

الباب الأول

الفصل الثالث

إسهام الفلسفة فى حل قضايا المجتمع

لا يجلس الفلاسفة فى برج عاجى متعالين على قضايا المجتمع والناس، ولا يترفعون عن المجريات الواقعية التي يمر عليها مجتمعهم ودولهم، بل هم متشابكون مع الواقع، ملتحمون به أشد الالتحام بل لا نكاد نكون مغالين إذا قلنا أن **الفلسفة هى فكر المجتمع مركز فى مذهب**. انظر إلى المجتمعات من حولك وسوف ترى كل مجتمع منها وقد عبرت عنه فلسفة معينة بذاتها، أو لنقل بعبارة أخرى أنه يكاد أن يكون لكل مجتمع فلسفته الخاصة التى تساير واقعه وتعبر عن ثقافته وحضارته وقضاياه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وغيرها.

فالولايات المتحدة الأمريكية تتخذ من الفلسفة البراجماتية مذهباً لها، البراجماتية التى تحاول الابتعاد عن كل ما هو ميتافيزيقى ومجرد، والتى تقرن الحقيقة بالمنفعة من حيث تقرر أن الشئ يكون صادقاً متى حقق نفعاً بالنسبة إلىّ، ويكون كاذباً إذا لم يحقق هذا النفع، تعبر أصدق تعبير عن حياة المصلحة والمنفعة التى تقوم عليها سياسة الولايات المتحدة الأمريكية فى الداخل والخارج؛ فالولايات المتحدة الأمريكية لا تقدم المعونات الخارجية للدول المختلفة من أجل سواد عيون هذه الدول، ولكن من أجل فرض سيطرتها وهيمنتها على هذه الدول. ان الفلسفة البراجماتية وهى فلسفة عملية هى نتاج الواقع الأمريكى وتعبيراً عن قضاياه، فى نفس الوقت الذى تمثل فيه الخيط الموجه لها فى كافة الميادين.

والاتحاد السوفيتى الذى تفككت أواصره، وتفتت إلى دويلات جنباً إلى جنب مع جمهورية الصين الشعبية وغيرها من الدول الاشتراكية،كانت تعتمد الفلسفة الماركسية مذهباً لها؛ تلك الفلسفة التى شيدها كارل ماركس على أسس مادية واقتصادية خلال ماديته التاريخية والجدلية، بحيث تكون المادة وحركتها الأساس التحتى أو البناء التحتى الذى ينعكس منه البناء الفوقى من ايديولوجيا وثقافة ودين وغير ذلك. لقد ظلت الماركسية هى فلسفة الاتحاد السوفيتى حتى عام ١٩٨٥ حينما ظهر كتاب جورباتشوف عن «البروسترويكا» أو إعادة البناء[1] كما ظلت الماركسية هى فلسفة الصين الشعبية حتى وقتنا الراهن، علاوة على استمرار الحزب الشيوعى القائم على الماركسية فى التأثير على المجريات السياسية للكثير من دول العالم.

أما الفلسفة التجريبية والواقعية فلقد ظلت هى طابع المجتمع الإنجليزى والمعبرة عن طبيعة شعبه، وهكذا كانت سيطرة فلسفة جون لوك التجريبية ثم فلسفة هيوم وهى تجريبية أيضاً وسطوة فلسفة جون استيوارت مل، وفلسفة برتراند رسل وهما فلسفتان واقعيتان على المجتمع الانجليزى.

لقد ظل المجتمع الانجليزى محتفظاً إلى حد كبير بطابع تجريبى واقعى جزئى، ومن ثم كانت الفلسفات التى سادت هذا المجتمع وعبرت عن قضاياه فلسفات تجريبية وواقعية مثل فلسفات جون لوك وديفيد هيوم وجون استيوارت مل وبرتراند رسل. حقاً لقد ظهر تيار مثالى فى انجلترا

---

(١) انظر تفاصيل ذلك فى كتاب: الفكر السياسى الغربى للمؤلف، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٣.

تزعمه بوزانكيت وبرادلى وجويكم، لكن هذا التيار لم يكن بنفس قوة التيار الواقعى من حيث المدى والعمق ولا أدل على ذلك من أن التيار المثالى قد احتل المركز الأخير على المستويين التخصصى والشعبى فى المؤتمر الفلسفى الذى عقد عام ١٩٤٨.

أما المجتمع الفرنسى فقد ساده تيار عقلى بدأه ديكارت بفلسفة الشك واليقين وسار على هديه كثير من الفلاسفة والمفكرين، غير أن المجتمع الفرنسى وقد عانى معاناة عنيفة من جراء الحرب العالمية الثانية انتقل إلى الفلسفة الوجودية باحثاً عن الحرية الفردية المشخصة، ومبتعداً عن العقل وقواه بدعوى أن العقل كان هو مخترع الآلات والقنابل الذرية التى سببت كوارث إنسانية لا يمكن وصف مدى خطورتها على الإنسان والجنس البشرى. وبدلاً من الشعار الذى رفعه ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» رفعت الوجودية شعار «أنا حر إذن أنا موجود».

غير أن الفلسفة المثالية ميزت الفكر والمجتمع الألمانى أكبر تمييز هكذا كان الأمر عند هيجل فيلسوف المثالية المطلقة، وهكذا كان الأمر عند كانط فيلسوف المثالية المتعالية وهكذا كان الأمر عند غيرهما من الفلاسفة الألمان

∴

فإذا انتقلنا إلى مجتمعاتنا الإسلامية، وجدنا الإسلام وقد تغلغل فى فكر المجتمع وواقعه فى نفس الوقت، وهنا ظهرت الفلسفة الإسلامية وهى تتخذ من الإسلام محوراً رئيسياً تدور حوله. حقاً لقد راح بعض الفلاسفة المسلمين ينهلون من الفلسفة اليونانية، لكنهم أضافوا إليها لمسات

إسلامية خالصة. نعم كان أفلاطون صاحب الحكمة الذوقية أقرب إلى قلوب الفلاسفة المسلمين من أرسطو صاحب الحكمة البحثية، وذلك لأن الدين ذو طابع روحى مثالى يتفق مع مثالية وروحانية فلسفة أفلاطون إلا أن المسلمين نقلوا أيضاً وتأثروا بالفلسفة الأرسطية ذات الطابع الواقعى المخالف لطابع فلسفة أفلاطون المثالية. لكنهم رغم ذلك كانوا أو كان بعضهم على الأقل يتحفظ أمام بعض الآراء الأفلاطونية والأرسطية أو اليونانية بوجه عام إذا اشتموا منها أنها تخالف الشرع أو النقل.

فإذا أضفنا إلي ذلك كله موقف تلك الفئة أو المفكرين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة وبين الدين، أى التوفيق بين ما يتفق من الفلسفة مع الدين لعلمنا أن الدين وقد كان عنصراً محورياً تعيشه المجتمعات الإسلامية كان له أثره الكبير على الفلاسفة المسلمين الذين كانوا على أتم استعداد لرفض أو تعديل بعض الأفكار الفلسفية اليونانية لكى تتفق مع ما جاء فى الدين. وهذا يعنى أن التعديل أو التغيير كان على حساب الفلسفة وليس على حساب الدين؛ إذ من المحال إجراء أى تبديل أو تعديل فى دين منزل من السماء «ولن تجد لسنة الله تبديلا».

وإذا رحنا نسبر غور موقف المجتمع الإسلامى من الفلسفة حال دخول الفلسفة اليونانية إليه لرأينا أنه كان يوجد إلى جانب موقف الموفقين بين الفلسفة والدين موقفان آخران هما: موقف الرافضين للفلسفة عموماً وهذا هو موقف بعض رجال الدين الذين وجدوا فى دينهم الغناء والكفاية، والموقف المناهض للدين والقابل للفلسفة. لعل أن نضع فى ذهننا أن أى موقف من المواقف السابقة سواء أكان رافضاً أم قابلاً أم موفقاً كان يضع فى حسبانه الإسلام كدين له تأثيره الكبير على المجتمع فى توجهاته

وعاداته وثقافته وحضارته ..الخ . ومن هنا كان علي الفلسفة أن تتعامل مع هذا الواقع تعاملاً حياً وصحيحاً خاصة وأن الدين الإسلامي علي وجه الخصوص يدعونا إلي التأمل والتفكير « قل انظروا ماذا في السموات والأرض ... » [1] . كما يدعونا إلي إعمال العقل في مسائل الدين وعدم التوقف عند الإيمان القلبي بالدين وحسب . فأن تؤمن إيماناً قلبياً فهذا حسن لكن أن تؤمن إيماناً عقلياً أيضاً إلي جانب الإيمان القلبى فهذا أفضل وأعمق .

غير أن دعوة خاطئة نشرها الاستعمار فى عهد الخلافة العثمانية اتجهت عكس هذا الاتجاه، وذهبت إلى أن الفلسفة والتأمل والتفكير هى من قبيل البدع، «وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار» بل قد وصل الحد بالاستعمار ورجاله أن بذروا فى طول الأراضى الإسلامية وعرضها عملاء له، يرددون أقواله وآرائه، ويهاجمون كل مفكر وكل فيلسوف بأنه كافر ملحد، ويؤلبون الناس عليه، وهى دعوة باطلة لو رسخت فى العقول لنتج عنها موات الفكر، وتوقف الفلسفة.

كان يراد للأمة الإسلامية أن تصبح جثة هامدة بلا حراك لا عقل لها ولا فكر ولا إبداع، ولقد تم لهم ما أرادوه فى الأعم الأغلب من الحالات؛ ذلك لأن العقل لو تم منعه من التفكير، فأنت بذلك تعطل قوة خلقها الله فيك، وميزك بها عن غيرك من الكائنات جميعاً، إنك بذلك تنقلب إلى حيوان لا يملك زمام نفسه. ولا يتسم بالتفكير والإبداع والابتكار، إنك تنقلب إلى جثة بلا حراك. ولعل ما يدعو إلى الدهشة والتعجب، إنه فى الوقت الذى كان ينشر فيه الاستعمار تلك الدعوة الهدامة، فى العالم الإسلامى، كانت البلدان الأوربية تستعمل العقل والفكر والتفلسف فى كل أمور الحياة، ولقد أدى استخدامهم للعقل إلى تقدم مجتمعاتهم

---

(١) سورة يس / ١٠١ .

وسيادتها على مجتمعات العالم أجمع، بينما وقعنا نحن ضحايا للتخلف بكافة مظاهره.

حقاً إن هناك بعض الفلسفات التى لا تضع الدين فى اعتبارها لكن هذه الفلسفات كثيراً ما يتم مواجهتها إما بفلسفات أخرى تؤمن بالدين، وإما بواسطة رجال الدين أنفسهم أو غيرهم من مؤسسات ثقافية واجتماعية مختلفة. بيد أن ظاهرة الإلحاد لا يمكن أن تلحق بالفلسفة وحدها فهناك علماء رياضة وطبيعة وفلك وأدباء وكتاب وفنانون وساسة ورجال اقتصاد ورواد فضاء وعسكريون ونواب فى المجالس النيابية ورؤساء دول ملحدون لكن هؤلاء لحسن الحظ ليسوا بالكثرة ولا يمكن مقارنة أعدادهم بأولئك الذين آمنوا بقدسية الدين واتبعوا تعاليمه.

وعلينا الآن أن نتتبع بعض المجالات التي أسهمت الفلسفة فيها بزاد وافر من أجل تقدم المجتمع ورفعته.

١ - المجال الأخلاقى

يعد مبحث القيم Axiology مبحثاً رئيسياً من مباحث الفلسفة وهو يتناول دراسة قيم ثلاث تتناولها علوم ثلاثة بالدراسة وهى:

أ - قيمة الخير، وهو مجال بحث علم الأخلاق.

ب - قيمة الخير، وهو مجال بحث علم المنطق.

جـ - قيمة الجمال، وهو مجال بحث فلسفة الجمال.

وفيما يتعلق بمبحث الخير، تحاول الفلسفة بث الخير فى نفوس الأفراد ،المجتمعات،وتربية الوعى الأخلاقى لدى الجماهير، وتعميق دور الضمير، والدعوة إلي مجابهة الشرور بكل أنواعها بما يكفل تحقيق سلوك أخلاقي رشيد، يؤدى فى النهاية إلى سعادة المجتمع ورفاهيته.

والفلسفة وقد امتلكت تراثاً أخلاقياً ضخماً من خلال الفلسفات التى تعاقبت على المجتمعات هى أقدر التخصصات على القيام بهذه المهمة الأخلاقية.

فمنذ أفلاطون تعارفت المجتمعات على فضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ومنذ أرسطو تعارف العالم على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ومنذ الفلسفة الرواقية تعرَّف الناس على مفاهيم الإخاء والحرية والمساواة ورباطة الجأش. كما تعرَّف الإنسان خلال فترات فلسفية مختلفة على مفاهيم الخير والشر، وعن الإرادة الخيِّرة، وعن الأخلاق المرتكزة على العقل، وأخلاق الواجب، وأخلاق العاطفة، والأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية وغير ذلك من أنماط فلسفية أخلاقية

مختلفة كونت خلفية ضخمة لدى الفلاسفة استطاعوا أن يكّونوا من خلالها أطراً أخلاقية تعمل على تطوير الإنسان وتقدمه من الناحية الأخلاقية وتطوير المجتمع بالتالى باعتبار أن الإنسان هو محور العملية التنموية فى المجتمع.

ولقد وضعت الفلسفة هذه الخلفية الأخلاقية بين أيديها أسساً تربوية لتنمية الأخلاق وغرسها فى نفوس أبناء المجتمع سارت على النحو التالى:

يبدأ الطفل منذ نعومة أظفاره اكتساب السلوك الأخلاقى والعادات الأخلاقية عن أبويه، لكنه يكتسب للأسف منهما عادات وأفعال لا أخلاقية ترسخ فى وجدانه حتى نهاية حياته، فإذا ما ذهب إلى المدرسة اكتسب انماطا سلوكية أخلاقية من معلميه وزملائه وكتبه ، ثم تتسرب إلي داخله عادات أخرى من وسائل الرأى العام، ويلعب القانون العام السائد فى المجتمع والذى يعاقب على بعض أنماط السلوك دوراً هاماً فى التربية الأخلاقية، كما يلعب العقل والضمير والدين أدوراً هامة فى هذا الصدد .

١ - **السلطة الأبوية** : أول ما يتلقاه الطفل من تعاليم وتوجيهات وأوامر أخلاقية إنما تتم فى أسرته، فهى التى تثيبه إذا صلح سلوكه وسار فى الطريق القويم، وهى التى تعاقبه إذا تصرف تصرفاً لا أخلاقياً. وقد انتهت الأبحاث المختلفة خاصة فى ميدان علم النفس وعلوم الاجتماع إلى التأكيد على أهمية هذه الفترة فى تكوين المعايير الأخلاقية لدى الإنسان، إذ الثابت أن ما يكتسبه الطفل خلال هذه الفترة من عادات أخلاقية ترسخ فى وجدانه، وتشكل هيكل القيم لديه بصورة ثابتة وأكيدة لا تمحى من باطنه حتى نهاية حياته. ومن هنا كان الاهتمام بالتنشئة

الاجتماعية، وتأكيد الخلال الحميدة، والصفات السليمة فى نفوس الطفل من أهم الموضوعات الخاصة بتكوين المعايير الأخلاقية لدى الإنسان.

ومن ثم فإن على الأبوين أولاً أن يهتما بنفسيهما بتعلم أصول الأخلاق، وأسس الحياة الفاضلة، وأن يتصرفا تصرفات أخلاقية سليمة تعمل على تحقيق الخير ونشره، ذلك لأن فاقد الشئ لا يعطيه، وقبل أن يأمر الأب والأم طفلهما بمراعاة القيم وتحقيق الخير، والعمل على التصرف وفقه، عليهما أن يعملا على التصرف السليم أولاً، فهما القدوة والمثال، لا شك أن الأب الذى يصلى ويصوم ويزكى ويعتمر ويحج إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً سيكون قدوة صالحة للأبن، الذى سوف يتأثر بلا شك به فى سلوكه الأخلاقى، والذى سوف يتشرب منه جوهر الأخلاق وحب الخير ومراعاة الواجبات الدينية والأخلاقية . وعكس ذلك صحيح .

على الوالدين تجنب الشقاق والنفاق والكذب والخداع والنميمة وغير ذلك من صفات غير أخلاقية وإلا انتقلت هذه العدوى بالكامل إلي الأبناء.

٢ - **المدرسة** : School وتلعب المدرسة دوراً خطيراً فى تكوين المعايير الأخلاقية لدى الأطفال، وينجم هذا التأثير من ثلاثة محاور رئيسية:

(أ) المعلمون: فشخصية المعلم، وقيامه بواجبه، والاستئناس بشواهد أخلاقية ودينية، وآداء عمله بأسلوب طيب، وحث تلاميذه على بذل الجهد وصولاً إلى أحسن النتائج، كلها عوامل تدخل فى تكوين المعايير الأخلاقية فى نفوس التلاميذ بطريقة إيجابية سليمة.

(ب) الزملاء: كما أن زملاءه من التلاميذ يلعبون دوراً هاماً فى هذا

الصدد، وعلى الآباء باستمرار معرفة مجموعة الأصدقاء التى تحيط بأبنائهم خشية أن يكون بينهم صديق أو أكثر منحرف الأخلاق، فاسد السلوك.

(جـ) الكتاب: وعلى القائمين بتأليف الكتب المدرسية بث نوع من الدعوة إلى الأخلاق الحميدة لا من خلال الكتب الدينية وحدها، ولكن من خلال معظم مواد الدراسة؛ فذكر نماذج طيبة فى كتب القراءة، وذكر رجال وقيادات ومعارك متميزة فى كتب التاريخ، والتعليق والتعريف بالوطن والانتماء إليه فى كتب متفاوتة تعمل جميعها نحو تحقيق الهدف المنشود.

٣ - شلة الأصدقاء وقضاء وقت الفراغ : يجب التدخل فى اختيار اصدقاء الحى أو المنطقة بالنسبة لأبنائنا، لما فى ذلك من أهمية كبرى - سلباً وإيجاباً - على تدعيم المعايير الأخلاقية أو هدمها وزعزعتها. وقضاء وقت الفراغ فيما يفيد هو أكبر هدف من أهداف تربية الشباب وتوجيههم أخلاقياً توجيهاً سليماً.

٤ - الرأى العام public opinion : والرأى العام يلعب دوراً شديد التأثير على تشكيل المعايير الأخلاقية. ومن هنا وجب توجيه وسائل الرأى العام كالصحافة والإذاعة والتلفاز و«الفيديو».

على الصحافة أن تحقق مساحة لا بأس بها لنشر الأسس الدينية والأخلاقية السليمة، وكذا الأمر بالنسبة للإذاعة والتلفاز، ولقد بينت الدراسات العديدة مدى الضرر البالغ الذى يعود على المواطن من جرّاء استخدام الفيديو فيما لا يؤدى إلا إلى خلخلة هيكل القيم فى المجتمع، ونشر الرذيلة والشرور بين المواطنين. وتكمن خطورة «الفيديو» فى أنه لا يوجد سبيل لمراقبة ما يعرضه على عكس الأمر فيما يتعلق بالصحافة والإذاعة

والتلفاز التى تنشر أو تبث فقراتها بطريقة علنية.

٥ - **القانون Law**: قد يفترض المرء أن القانون أو الشرعية هو اختبار لصواب فعل ما. فما هو صائب هو ما يسمح به القانون، وما هو خطأ هو ما يحرمه القانون أو يمنعه القانون، أما ما لا يذكره القانون فهو فى منزلة وسطى أى أنه ليس صواباً أو خطأ. ونحن نجد القوانين مدونة فى كتب القانون، وهناك قوانين تواجه القتل والسرقة وغيرها بعقوبات مختلفة. لكن يبدو أن الأمر ليس سهلاً على هذا النحو لما يأتى:

(أ) للقانون دائرة مختلفة عن تلك التى تختص بها الأخلاق، ومن ثم فالقانون يبحث فى أشياء ليس لها علاقة فى أكثر الأحيان بالأخلاق كما أن القانون يحتاج إلي أدلة واضحة تثبت صحة موضوع ما، بينما لا نجد مثل تلك الأدلة فيما يتعلق بالأخلاق. فإذا وعدت جارك بعمل ما ثم خالفت وعدك فلا شأن للقانون بهذا من قريب أو بعيد طالما أن هذا الوعد غير مكتوب، أما من الناحية الأخلاقية فيعد هذا تصرفاً خاطئاً فى أى حالة من أحواله.[١]

(ب) تختلف القوانين من أمة إلي أمة، ومن دولة إلي دولة،ومن مدينة إلي أخرى. ففى بعض المدن يجب عليك قانوناً ألا تتجاوز سرعة سيارتك أكثر من ٦٠ كيلو متر فى الساعة لكن فى مدينة أخرى سوف نجد أن عليك ألا تتجاوز ٨٠ كيلومتر فى الساعة وإلا تعرضت لعقاب القانون، ترى هل يمكن أن تقول هنا أن من الخطأ أخلاقياً أن تتجاوز سرعة ٦٠ كيلو متر فى مدينة ما و٨٠ كيلو متر فى مدينة أخرى.

(جـ) فسخ أو نقض القوانين، وهذا يحدث حينما نقول أن ما كان

خاطئاً بالأمس أصبح صواباً اليوم، فالعبودية لم تكن محرمة بالأمس لكن القانون حرمها اليوم. وعلى هذا النحو حرم القانون اليوم ما لم يكن محرماً من الناحية القانونية بالأمس. وعلى هذا تنسخ القوانين الجديدة دوماً القديمة.

(د) نحن نتحدث عن القوانين الجيدة والقوانين السيئة والقوانين الأفضل والقوانين الأسوأ، وهذا النوع من الحديث لن يكون مقبولاً إذا تداخلت القوانين مع الأخلاق، فهل نعتبر أن من الصواب أخلاقياً بيع «الهيروين» إذا تم إلغاء القانون الذى كان يحرمه.

٦ - **العقل Reason** : يقال دائماً أن السلوك الهادئ المتزن الصادر عن العقل هو سلوك أخلاقى، لكن ما الذى نعنيه هنا بالعقل؟

(أ) ربما نعنى بالعقل قوة الاستنباط أو التفكير الاستدلالى الذى نتقدم فيه من مقدمات معروفة إلى قضايا يبرهن على صحتها ابتداء من تلك المقدمات ولكن ما الذى يضمن لنا صدق هذه المقدمات؟ أنظر فى القياس التالى:

كل الأفعال التى تمت فى ضوء القمر الكامل صائبة

هذا الفعل تم فى ضوء القمر

∴ هذا الفعل صائب.

فعملية التفكير هذه صادقة للغاية نظراً لأن المقدمات تؤدى إلى النتيجة ومع ذلك ليس هناك أدنى سبب لافتراض أن المقدمات، وبخاصة المقدمة الأولى، صادقة. وإن قيل يجب أن نبرهن على المقدمات فإن

البرهنة تحتاج بدورها إلى مقدمات أخرى تحتاج بدورها إلى برهنة بدءا من مقدمات أخرى وهكذا إلى مالا نهاية .

(ب) وقد يعنى العقل القيام بالأفعال المعقولة، أو التى يمكن تبريرها، لكن مسألة التبرير العقلى تخضع للميول والأهواء، كما سبق أن بينا، فما أبرره لنفسى قد لا أبرره لغيرى.

٧- الضمير Conscience : يقال دائماً أن الضمير هو صوت الله فى الإنسان، أو هو الوازع النفسى الذى يجعل الفرد يقبل على الخير ويسعد لذلك، وإذا وقع فى الشر، فإن الضمير يلومه أو يؤنبه. ونسمع دائماً تلك النصيحة « افعل مايمليه عليك ضميرك » و « إن أى شيء سيقوله لك ضميرك سيكون صائباً » .

لكن المسألة ليست بمثل هذا اليسر والسهولة، فضمائر الناس المختلفة تعطيهم أحكاماً مختلفة بصورة فاضحة، وذلك طبقا لاختلافهم فى الخبرة والمزاج، فالدارسون السطحيون (لهاملت) يعتقدون أحيانا أن ظمير « هاملت » كان يؤنبه حينما كان يفكر فى قتل عمه، وكان هذا هو السبب الذى منعه من قتله، ولكن الحقيقة هى أن ضميره كان يؤنبه لأنه فشل فى ارتكاب عملية القتل ولكى يفرغ الشحنة الباطنة فى نفسه .

وبصفة عامة يعتمد مايستويه ضمير الشخص على كيفية نشأة هذا الشخص ، وتأثير أسرته ومدرسته وأصدقائه على تلك النشأة واضح لايحتاج إلي تفسير . والواقع أن هناك قدراً متساوياً

فى التنوع فى ضمائر البالغين بقدر ماهو موجود عند ضمائر الأطفال. قد يقال إن ضمائرنا تخبرنا بالصواب بالنسبة إلى أفعال معينة يقرر غيرنا أنها خاطئة بالرجوع إلى ضميرهم أيضا. قد يكون هذا صحيحا بالنسبة إلى المجموعتين إذا نظرنا إلى رأيهما من وجهة نظر النسبية. وعموما يجب أن ننظر إلى الضمير الخاص بالإنسان المستنير ، لاضمير الجهلاء الذى يمكن خداعه ولكن هل ضمير الإنسان هو صوت الله فى الإنسان ؟ المسألة محيرة .

٨- الدين : إن أكثر وجهات النظر شيوعاً هى التى تعتبر معيار الصواب والخطأ مرتبطاً بالأوامر الإلهية التى يجب علينا أن نطيعها فالله يتحدث إلينا وحديثه معصوم من الخطأ ، وضميرنا يعتمد على الله، فإذا اتفق مع الصوت الإلهى كان صادقا أما إذا لم يتفق معه فإنه يكون خاطئا بالضرورة .

ومن المعروف أن الأديان السماوية علي وجه الخصوص تحث الإنسان على الخير وتدفعه إلى ترك البشر ، وذلك من خلال آيات ترينا أن هناك ثواباً وعقاباً حيث يثاب الخير بدخول الجنة ويعاقب من مارس الشر بالخلود فى النار .

٢ - طرق التفكير الصحيح

فإذا ما انتقلنا إلى قيمة الحق، وهى القيمة الثانية التى تركز عليها الفلسفة عن طريق علم المنطق، لرأينا مدى التأثير الكبير للفلسفة على المجتمع من حيث تقويم تفكير أفراده، وتوجيهه نحو الطريق الصحيح وإبعاده عن الغيبيات والخرافات والأساطير التى تطبع المجتمعات المختلفة بطابعها الردئ.

وإذا نظرنا إلى تعريفات كلمة المنطق الذى يبحث فى قيمة الحق لوجدنا أحد التعريفات يقرر أن المنطق آلة تعصم الذهن من الزلل وتمنعه من الوقوع فى الخطأ بينما يذهب تعريف آخر إلى أن المنطق علم معيارى بمعنى أن قوانين المنطق تصبح بالنسبة للمفكر كمعايير ثابتة يجب أن أو ينبغى أن يصل إليها كل تفكير صحيح، أما التعريف الثالث فيرى أنصاره أن المنطق هو العلم الذى يستقصى المبادئ العامة للفكر الصحيح. وسواء قبلنا هذا التعريف أو ذاك فواضح أنها كلها تحاول الوصول إلى القوانين التى يتمكن صاحبها من أن يفكر تفكيراً صحيحاً وسليماً.

إن هذا التفكير الصحيح يقوم على قوانين ثلاثة عرفت باسم قوانين الفكر وهى:

(أ) قانون الذاتية: ويعبر عنه بأن «أ» هى «أ» أو أن ما هو هو، أو أن كل ما هو ذات ما هو، فحقيقة الشئ لا تتغير ولا تتبدل.

(ب) قانون عدم التناقض: ويعبر عنه بأن «أ» لا يمكن أن تكون «أ» ولا «أ» فى نفس الوقت ونفس الجهة، وقد عبر أرسطو عن هذا

القانون بقوله «من الممتنع حمل صفة وعدم حملها على موضوع واحد فى نفس الوقت وبنفس المعنى».

(جـ) قانون الثالث المرفوع: ويعبر عنه بأن «أ» إما أن تكون «أ» أو لا «أ» ولا وسط بين ذلك، وقد عبر عنه المسلمون بقولهم «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً».

هناك فرق كبير بين مجتمعات يختلط تفكير أبنائها بالخرافات والغيبيات والأساطير وبين مجتمعات أخرى يقوم تفكير أبنائها على منطق سليم ومنهج قويم واستدلال صحيح، هناك فرق بين مجتمعات لا تعرف التمييز بين ما هو متناقض وبين ما هو متضاد وبين ما هو متداخل وغير ذلك من علاقات وبين مجتمعات تقبل هذا التناقض، وتقر التضاد ولا تدرك ما التداخل. ولذلك كثيراً ما نسمع بأن عقلية الرجل البدائى هى عقلية لا منطقية أو هى عقلية ما قبل المنطق. إن عقلية البدائى عقلية لا منطقية لأنها تقبل وجود الشخص فى مكانين مختلفين فى نفس الوقت، وهى تقبل وجود الشئ وضده فى الآن ذاته وفى الجهة ذاتها، كما أنها عقلية لا تدرك الوجود المستقل غير المتداخل للأشياء، أى لا تقبل أن يكون لكل شئ ذاتيته وهويته المحددة التى لا تتغير ولا تتبدل.

ولأهمية المنطق والتفكير المنطقى السليم للمجتمع جاءت الدعوة إلى ضرورة أن نبدأ بتعليم أفراده قوانين المنطق وقواعده فى سن مبكرة على أن نقوم بتبسيط هذه القواعد وتلك القوانين بما يتلاءم مع هذه السن، والتدرج نحو ما هو أنضج وأكثر شمولاً كلما تقدم عمر الفرد وازداد وعيه وثقافته. ولا شك أن مجتمعا يتمتع أفراده بالتفكير السليم، أفضل من مجتمع معوج التفكير، غيبى الاتجاه، أسطورى النزعة.

٣ - تربية الذوق الجمالى لدى الجماهير

والقيمة الثالثة التي تدرسها الفلسفة هى قيمة الجمال ،والجمال إما أن يكون جمالاً طبيعياً من خلق الله سبحانه وتعالى وإما أن يكون جمالاً صناعياً من صنع الفنانين، نلمس الجمال الطبيعى فى آيات الجمال التى تملأ الوجود: شروق الشمس وغروبها، الألوان الجميلة للورود والأشجار، انسياب الماء الرقراق فى جداوله. أصوات البلابل وتغريد الطيور، جماليات السماء بما فيها من نجوم وكواكب..الخ، أما الجمال الصناعى فنجده فى اللوحات الجميلة، وأعمال النحت، والألحان الموسيقية، وفى الغناء والرقص، وفى فنون القول المختلفة، وفى المتاحف، وفى غير ذلك من جماليات أبدعها الإنسان.

ولفلسفة الجمال تاريخ طويل يمتد إلى الوراء من البدايات الأولى للفلسفة، فقد طالعنا أفلاطون بنمط من الجمال أسماه الجمال المثالى الذى يتربع فى عالم المثل، وحدثنا أرسطو عن المحاكاة فى الفنون الجميلة، وعن التطهير.. تطهير النفس من أدرانها عن طريق الموسيقى، وقدم الرومان فنوناً جميلة تعتمد على بيان ما فى الجسم الإنسانى من جمال يتمثل فى قوة عضلاته وتناسقها الجمالى، وقدم لنا فنانو عصر النهضة آيات رائعة من الفن الجميل فى الرسم والنحت والتصوير، علاوة على ما وجدناه فى عصورنا الراهنة من نظريات وفلسفات جمالية وفنية كان لها أكبر الأثر فى إضافة البعد الجمالى إلى ثقافتنا الراهنة واعتبار الفن الجميل ملبياً لحاجات اجتماعية، واعتبار الفنان على أنه بطل تنتظره الجماهير للتعبير عن قضاياه وآماله ورؤاه بشكل فنى جميل.

إن فلسفة الجمال وبين يديها كل هذا التراث الجمالى والفنى هى الأقدر على تربية الذوق الجمالى لدى الجماهير، وفى هذا الصدد يمكن تربية هذا الذوق بالطرق التالية.

يمكن حصر الطرق المستخدمة فى تربية الذوق الجمالى لدى الجماهير فيما يلى:

(أ) الحذف التدريجى لكل ما هو قبيح:

وذلك بالبدء باستبعاد ما هو أكثر قبحاً ثم الصعود إلى ما هو متوسط القبح ثم إلى ما ينطوى على أدنى درجات القبح حتى نصل إلى خط الحياد بين ما هو قبيح وما هو جميل. ويظل المتذوق مستمراً فى عملية الحذف حتى يستبين له الجمال فى موضوعات تتراوح فيها سماته بين الهبوط والصعود. وحين ذلك يحس بذبذبات الجمال تسرى فى أعماق نفسه من خلال هذه الممارسة الفعلية الصاعدة، ولا تلبث هذه الخبرات الجمالية المتراكمة تدريجياً أن تعمل على أن يتولد لديه معنى الجمال.

(ب) تكرار المثول أمام الموضوع :

وهذه تحتاج إلى ممارسة متكررة لعملية التذوق، فمثل تلك المسألة يكون لها دورها الكبير فى تربية الذوق الجمالى لدى الفرد: ولهذا كان من الضرورى أن نهيئ للطفل منذ نعومة أظفاره بيئة جمالية تتيح له أن يلمس بنفسه مظاهر الجمال ومكوناتها فنكشف عنها بالتدريج مع تقدم الزمن.. فمثل هذه الممارسة تساعد الطفل على تنمية إحساسه بالجمال، فيصبح قادراً فيما بعد على إصدار أحكام تقوم على إدراك متكامل لمعنى الجمال.

(جـ) الطريقة المقارنة:

ويطبق فيها الباحثون أسلوب المقارنة بين الآثار الجمالية والمنتجات الفنية على ضوء ما لديهم من مواقف جمالية أصولية، فهم يلجأون عن طريق المقارنة إلى عملية تصنيف منهجي للأعمال الفنية المعروضة، ويلحقون كلاً منها بمدرسة معينة أو بموقف معين، ثم يخضعون أعمال المدرسة الواحدة لدراسة مستوعبة تبدأ باستعراض أساليب الصنعة المتعارف عليها، ثم هي تنتهي حتماً إلى تكوين حكم ذاتي للباحث على ما عاينه من أعمال فنية، ولكنه حكم تنتفي فيه العفوية والعشوائية غير المبنية على الدراسة والمقارنة(١).

وهكذا تظهر لنا التجربة أن تربية الذوق الجمالي والتدريب والمران على المسائل الجمالية يكون لها أثرها الواضح على ملكة الحكم الجمالي عند الفرد.

(د) الدراسة في المعاهد والجامعات:

ولقد نشأت في الدولة معاهد كثيرة للتذوق الفني والموسيقى والمسرح والسينما تعمل على تربية الذوق الجمالي والفني لدى الجماهير وترقيق إحساسه الفني، وحث المجتمع على البحث عن الفن الرفيع والابتعاد عن الفن الهابط.

ولا شك أن الفلسفة وهي تعمل على تربية الذوق الجمالي لدى

---

(١) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، ص ص ٣ - ١٠٧ مع بعض التصرف

الجماهير مستعينة فى ذلك بتراثها الجمالى الطويل سوف تؤيد كل جهد يحاول تجميل المدن، وإعادة طلائها، وإفساح المجال للمتنزهات والحدائق العامة، ووضع التماثيل فى الميادين العامة والعمل على نظافة المدينة، وتنسيقها، والعناية بكل ما يحقق الجمال بين ربوعها.

٤ - التوعية السياسية

لقد لعبت فلسفة السياسة دوراً هاماً فى الحقل الاجتماعى وبدأت مع الفلسفة ذاتها[١]، فها هو أفلاطون يتحدث عن تنظيم دولة المدينة City State ويتحدث عن نشأة الدولة أو المدينة وإعداد الشباب المعدين للحكم عن طريق دراسة نظرية وعملية تمتد لأكثر من خمسين عاماً، فى أكاديمية تعرف باسم أكاديمية أفلاطون، كما يتحدث عن الطبقات الثلاث فى المجتمع: طبقة الزراع والتجار، وطبقة الجند والحراس، وطبقة الحكام الفلاسفة ويربط تلك الطبقات بنظريته عن الفضيلة إذ يجب أن تتسم الطبقة الأولى بفضيلة العفة، وتتسم الطبقة الثانية بفضيلة الشجاعة، أما طبقة الحكام الفلاسفة فيجب أن تتسم بفضيلة الحكمة، كما يحدثنا أفلاطون عن فضيلة رابعة هى فضيلة العدالة، وهى لا تتحقق إلا إذا استطاعت كل طبقة أن تقوم بواجباتها دون ضغط من الطبقة الأخرى. كذلك يحدثنا أفلاطون عن نظم الحكم وغير ذلك مما شكل فلسفة مثالية سياسية لا زال لها تأثيرها حتى اليوم.

أما أرسطو فلقد قدّم لنا فلسفة سياسية واقعية عكس فلسفة السياسة عند أستاذه أفلاطون، فلقد اعتبر أرسطو أن الأسرة هى الخلية الأولى للمجتمع مهاجماً بذلك نظرية أستاذه أفلاطون فى شيوعية النساء، كما أقر بالملكية الفردية على عكس شيوعية المال التى نادى بها أفلاطون، ثم نراه يذهب بعد ذلك إلى الحديث عن نشأة الدولة أو المدينة، وعن شروط

---

(١) لمعرفة أكثر بالفكر السياسى الغربى يمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية: ١٩٩٣.

تكوينها وعدد أفرادها وأقسامها، كما يحدثنا عن النظم السياسية وأشكال الحكم الصالح منها والطالح؛ فالحكومات الصالحة عنده هى الملكية والأرستقراطية والديموقراطية، أما الطالحة فهى حكومة الطاغية والحكومة الأوليجاركية والحكومة الديماجوجية أو الفوضوية، ثم يبين بحذق ومهارة وبعد أن درس أكثر من ١٥٠ دستوراً من دساتير دول المدينة وشاهد معظم ممارساتها السياسية كيفية انتقال أو تحول الحكومات من صالحة إلى طالحة والعكس. وأضاف إلى ذلك ولأول مرة فكرة وجود ثلاث سلطات فى الدولة: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية ورأى ولأول مرة أيضاً ضرورة الفصل بين هذه السلطات حتى تستقيم الحياة السياسية.

غير أن الفلسفة الرواقية وقد أدخلت أفكار الحرية والإخاء والمساواة وفكرة العالمية، والعقل الكلى، والحكومة العالمية انتلقت من تنظيم دولة المدينة الإغريقية إلى نظام الامبراطوريات وهنا نجد فلسفات سياسية تعبر عن هذه النقلة مثلها بوليبوس وشيشرون وسينا وابكتيتوس وماركوس أوريليوس أصدق تمثيل: الأول فيلسوف يونانى سجن فى روما وحين خرج من السجن أعجب بالنظام السياسى الذى كانت تسير عليه الامبراطورية الرومانية، ومكث هناك، وأصدر العديد من الدراسات السياسية والفلسفية حول هذا التنظيم الجديد، أما الآخرون فهم من أصل رومانى بينهم المحامى وفيلسوف السياسة «شيشرون» وبينهم العبد «ابكيتيتوس» وبينهم الامبراطور «ماركوس أوريليوس» ونادوا جميعاً بالدستور المختلط وبأفكار الحرية والإخاء والمساواة بين البشر، كما نادوا بالحكومة العالمية.

وحين ظهرت الديانة المسيحية واعترف بها الامبراطور قسطنطين فى

القرن الخامس الميلادى لعبت هذه الديانة دوراً مهماً فى الحياة السياسية بحيث أضحت العلاقة بين المسيحية كدين وبين السياسة كحكم لا تخرج عن حالات ثلاثة:

الأولى: حالة يسيطر فيها الامبراطور على الكنيسة ورجالها فيعين رجالها، ويقودها، ويسيطر عليها، ويحد من سلطة البابا ويجعلها محصورة فى الأمور الدينية وحدها.

الثانية: حالة يسيطر فيها البابا على الامبراطور، فنجده يمنحه السلطة عن طريق إلباسه التاج أو تسلمه السيف، زاعماً أن السلطة التى يمنحها إلى الامبراطور ذات طبيعة إلهية. وهنا تسيطر الكنيسة على مجريات الأمور السياسية، وتمتلك الضياع والممتلكات المختلفة، ويبدو الأمبراطور وكأنه تابع للبابا.

الثالثة: حالة الوفاق والصلح بين السلطتين الدينية والدنيوية أى بين البابا والامبراطور. ويقوم هذا الصلح على الصيحة القائلة «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» أى دع البابا يقوم بالأمور الدينية دون تدخل الامبراطور، ودع الامبراطور يقوم بالأمور الدنيوية دون أن تتدخل الكنيسة.

وفى تلك الفترة المسيحية ظهرت تيارات سياسية مثلها القديس أوغسطين وجون أوف سالسبورى وتوما الإكوينى وغيرهم.

وحين تمزقت الامبراطورية الرومانية، بل ودب هذا التمزق فى أوصال إيطاليا التى انقسمت إلى دوقيات، بل والأكثر من ذلك حين تمزقت روما العاصمة بين السلطتين الدينية والدنيوية (البابا والامبراطور) كان لابد

من ظهور مفكرين سياسيين يواجهون تلك الأحداث الكبرى التى مرت بهم وببلادهم، فظهر دانتى صاحب الكوميديا الإلهية، وظهر مكيافيللى صاحب نظرية الغاية تبرر الوسيلة وهما يحاولان إعادة توحيد إيطاليا مرة أخرى لكى تتمكن من إعادة سيطرتها على العالم وتكوين الامبراطورية الرومانية مرة أخرى. وحينما فسد بعض رجال الكنيسة فى روما على إثر ذيوع فكرة صكوك الغفران والتى بموجبها تمنح الكنيسة للناس صكوكاً أو وثائق يتيح لها دخول الجنة فى مقابل مادى معلوم قامت حركة الإصلاح الدينى بقيادة مارتن لوثر وظهرت البروتستانتية التى انتشرت بفضل أبناء هذه الحركة: زونجلى وميلانشسون وكالفن؛ وغيرهم انتشار الهشيم فى أوربا، وذاعت دعوة مارتن لوثر القائلة: على المسيحى أن يقيم علاقته مباشرة مع الله والانجيله بين يديه دون أن يجعل البابا أو رجاله واسطة بينه وبين ربه.

غير أن الفكر الأوربى بعد ذلك قد سار سيراً رائعاً نحو تكوين الفلسفات والنظريات السياسية المختلفة والمتنوعة فظهرت فلسفة بودان السياسية، كما ظهرت فلسفات التعاقد الاجتماعى عند كل من هوبز ولوك وروسو، وظهرت فلسفة مونتسكيو السياسية المتناثرة بفكرته عن روح القوانين وظهرت فلسفتان سياسيتان متعارضتان فى موقفيهما من الحرية واللا حرية مثلهما توماس بين وادموند بيرك، وظهرت فلسفات هيجل السياسية الجدلية وكانط ومشروعه عن السلام الدائم، والماركسية والتى تم تطبيق فلسفتها السياسية المادية على الاتحاد السوفيتى والصين وبعض الدول الأوربية وبوزانكيت وفلسفته السياسية المثالية وغير هؤلاء كثيرون.

فإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامي وجدنا نظامه السياسي وقد قام على مبدأ الشورى والديموقراطية. كان الرسول عليه الصلاة والسلام نبياً ملهماً وحاكماً لدولة المدينة الإسلامية، وانتقل الحكم بعده إلي الخلفاء الراشدين فالدولة الأموية فالدولة العثمانية..الخ وهنا تظهر نظريات سياسية مختلفة فبعد أن كان النظام السياسي ثيوقراطي انتقل إلى التعاقد الاجتماعي «وهنا يسبق المسلمون أوربا المسيحية» ثم انتقل إلى نظام الوراثة. وبعد أن كان التنظيم السياسي هو «دولة المدينة» أصبح هو نظام الحكم الامبراطوري. ولقد ظهر في الحقبة الاسلامية فلاسفة كثيرون اهتموا بالجانب السياسي كابن ابي الربيع أول مفكر سياسي في الإسلام والفارابي والماوردي ونظام الملك الطوسي، والغزالي، وابن سينا، وابن تيمية، وابن خلدون وغيرهم من مفكرين محدثين ومعاصرين[1].

وينتج عن هذا القول بأن الفلاسفة وبين أيديهم هـذا التراث السياسي الطويل من فلسفات ونظريات بل وبرامج عمل وتطبيقات سياسية «كالماركسية) مثلاً هم الأقدر والأجدر على المشاركة في توعية المجتمع توعية سياسية ناضجة. فليس من المعقول أن يقوم بعملية التوعية السياسية هذه غير مما لا يمتلكون هذه الثقافة السياسية الواسعة، وذلك التراث السياسي المتنوع.

---

(١) لمعرفة اكبر بالفكر السياسي في الإسلام يمكن الرجوع إلى كتابنا الذي يحمل نفس العنوان مع ا. د. جلال شرف، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٩٠.

٥- المجال الأيديولوجي

الايديولوجيا Idealogy تنقسم إلى مقطعين Idea أى الفكرة و Logy أى العلم ومن ثم يمكن القول بأن الأيديولوجيا هى علم الأفكار، بيد أنها اكتسبت خلال طوافها وتعمقها فى جذور المجتمع معنى «عقيدة فكرية» يتخذها المجتمع - رغم صدورها عنه - كموجه لروحه العامة وكمحدد لهويته أمام هويات الآخرين.

وينبغى أن نبادر إلى القول بأن أيديولوجية مجتمع ما من المجتمعات لا تكون مفروضة عليه من أعلى، أو مستوردة من الخارج؛ فالأيديولوجيا الماركسية مثلاً لا يمكن فرضها - مهما كانت المحاولات المبذولة ومهما كانت كثافتها - على مجتمعنا ووطننا، لأنها ببساطة ليست نابعة من تراثنا وعاداتنا وتقاليدنا وتاريخنا وأعرافنا وديننا...الخ فالماركسية وهى ترى أن الدين أفيون الشعوب سوف تتصادم حتماً مع عقائدنا وديننا. وكذلك الأمر فى الأيديولوجيات الأخرى كالنازية والصهيونية والليبرالية وغيرها من أيديولوجيات. ومن ثم ندرك أن الأيديولوجيا لا يمكن استيرادها من خارج المجتمع، لأن لكل مجتمع أيديولوجيته التى تخصه والتى تختلف حتماً مع أيديولوجيات المجتمعات الأخرى.

إن معنى هذا أن أيديولوجيتنا العربية يجب أن تكون صادرة ومعبرة عن لغتنا العربية وديننا الإسلامى وتاريخنا المشترك وآلامنا وآمالنا وعاداتنا وتقاليدنا وثقافتنا وأعرافنا وحياتنا المعيشة، ومتى كانت لنا أيديولوجية واضحة المعالم استطعنا أن نضع البرامج والخطط التى نسير وفقاً لها فى خطوط متناسقة ومتفاعلة بحيث تعبر عن هويتنا الخاصة التى تختلف عن هويات الآخرين فى الشرق أو الغرب.

والواقع أن عالمنا العربى يعيش فى حالة غياب أيديولوجية واضحة المعالم، ومن ثم فإن هويته ضائعة وسط أيديولوجيات مستوردة صادرة عن مجتمعات مختلفة عن مجتمعاتنا وأوطاننا. وللأسف الشديد فإننا نجد بين ظهرانينا عدداً لا بأس به من المثقفين العرب وقد أخذوا يباركون الأيديولوجيات الغربية ويمهدون الطريق لها بشتى الأساليب. وعلى الأخص الأيديولوجية الماركسية متناسين أن أرضنا العربية ومجتمعنا العربى ومناخنا الثقافى والدينى العربى ينأى بطبيعته تلك عن مثل تلك الأيديولوجية لأنها صادرة ومعبرة عن مجتمعات جد مختلفة عن مجتمعاتنا، وينطبق نفس الأمر على الأيديولوجيات الأخرى. وبدلاً من أن يتجه المثقفون العرب نحو استنباط أيديولوجية عربية مستقاة من واقعنا العربى وبالتالى يساعدون على تحديد هويتنا العربية، راحوا للأسف يبيعون هوياتهم وأخذوا يطرقون على الأبواب يشحذون هويات الآخرين.. ألا ساء ما يفعلون.

والفلسفة بما تمتلكه من نظرة شمولية وطاقة ثقافية يمكن أن تسهم فى خلق وإيجاد أيديولوجيتنا الوطنية العربية بدءاً من واقعنا الاجتماعى وتراثنا الإسلامى ومجمل عاداتنا وقيمنا وتقاليدنا وأعرافنا..الخ إسهاماً خلاقاً وكبيراً.

الفصل الرابع

١ - دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق

الفصل الرابع

دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق

اعتبارات وملاحظات أولية :

ينطلق بحث « دور العرب غير المسلمين فى الفلسفة والمنطق من الاعتبارات التالية :

الأول :

أن روح التسامح الإسلامي والتى سادت الحضارة الإسلامية خلال حقبات طويلة من التاريخ كانت الباعث الرئيسى الذى أيد حرية التفكير والتأويل والبحث الحر لدى غير المسلمين من العرب.

الثاني :

أن طلب المعرفة والعلم وبذل الجهد فيه ولو على يد من هو غير عربى وغير مسلم « اطلبو العلم ولو فى الصين » كان دافعاً لتفتح عقلية المسلمين، وداعياً للنهل من موارد المعرفة من أى نبع وصوب شريطة أن تكون المعرفة نافعة وأن يكون العلم صحيحاً.

فلم تكن الحضارة الإسلامية حضارة منغلقة على ذاتها، بل كان لها تأثيرها الكبير على غيرها من الحضارات، وأن هذا لم يمنع تأثرها كذلك ببعض الحضارات الأخرى .

الثالث :

إن كل النتاج الفكرى والثقافى للحضارة الإسلامية هو نتاج إسلامى حتى لو كان المبدع أو المفكر يهوديا أو مسيحيًا أو غير ذلك. فكل من عاش على أرض إسلامية يهوديًا كان أو مسيحيًا...

الخ. قد تنفس بلا شك هواء الحضارة الإسلامية وأبدع فى اطار روحهاوثقافتها العامة، وكتب بلغتها العربية .

وقبل أن نبدأ البحث يجدر الإشارة الى الملاحظات التالية :

الملاحظة الأولى :

لقد دارت اهتمامات المفكرين والمناطقة العرب سواء أكانوا مسلمين أم غير ذلك حول : تأليف الكتب ، والترجمة ، والنسخ ، والشرح والتفسير ، والتلخيص والايجاز والتشجير، وتصحيح الأخطاء وغير ذلك من اهتمامات. وهكذا كثرت الأدوار ، وتعددت الإسهامات وإن لم تكن فى درجة واحدة .

الملاحظة الثانية :

تميزت أعمال المفكرين العرب الأوائل سواء أكانوا مسلمين أم غير ذلك بالشمولية والموسوعية، فمن النادر أن تجد منطقيا قد كتب فى المنطق وحده أو مفكراً تخصصت أعماله فى الفلسفة وحسب ، بل تجد هذا وذاك يقدم إسهامات أخرى فى الطب واللاهوت والفلك والكيمياء والصيدلة والشعر وغيرها من علوم وفنون .

الملاحظة الثالثة :

إن الأورجانون العربي الذي اهتم به المناطقة العرب أضاف إلى الأورجانون الأرسطى ثلاثة كتب أخرى . ذلك أن التركيب المعروف للأورجانون الأرسطى كان يتكون من ستة كتب هى :

١- المقولات (قاطيغورياس) .

٢- العبارة (بارى أرمنياس) .

٣- التحليلات الأولى (أنا لوطيقا الأولى).

٤- التحليلات الثانية (أنا لوطيقا الثانية).

٥- الجدل (طوبيقا) .

٦- السفسطة (سوفسطيقا) .

ولقد أضاف العرب الى هذه الكتب ثلاثة كتب أخرى هي :

١- المدخل (أيساغوجي) رغم أنه ليس من تأليف أرسطو ولكنه من تأليف فورفوريوس .

٢- الخطابة (ريطوريقا) .

٣- الشعر (بيوطيقا) [١] .

أقول ذلك حتي ندرك ما كان يقصده العرب بالأورجانون ، وحتي نستطيع أن نفهم ما قام به غير المسلمين من العرب من ترجمات لكتب أرسطو المنطقية التي كانت فى ظنهم تسعة .

قائمة بأسماء المسيحيين الذين ساهموا فى مجالى المنطق والفلسفة

١- طيماثاوس :

الجاثليق النسطورى المعروف بالكبير (٧٢٨ - ٨٢٣) . وهو باحث لاهوتى يقال أنه ترجم كتاب الجدل من السريانية الى العربية ، فكان بذلك من أوائل المترجمين لنص منطقى [٢] وهو صاحب المحاورة

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في : نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران ، دار المعارف ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٧ - ٣٥ .

(٢) ريشر : مرجع سابق ، ص ٢٣٩ .

بينه وبين الخليفة المهدى [1] .

٢- يوحنا بن البطريق (حوالى عام ٧٧٠ - حوالى عام ٨٣٠):

وهو زكريا يحيى (يوحنا) بن البطريق ، يذكر عنه القفطى أنه مولى المأمون وكان أمينا على الترجمة، حسن التقليد للمعانى ، ألكن اللسان فى العربية، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب ، ولقد تولى كتب أرسطو طاليس خاصة وترجم من كتب أبقراط مثل حنين وغيره [2] ، وقد قام بترجمة كتاب التحليلات الأولى من اللغة اليونانية مباشرة [3] ويذكر الأب جورج شحاته قنواتى أنه قام أيضًا بترجمة كتاب « طيماوس » لأفلاطون وكتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الحيوان [4]. ونقل إلى العربية كتابًا عزى خطأ إلى أرسطو وهو « كتاب السياسة فى تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار » أو « سياسة أرسطو » وكان له شأن كبير فى القرون الوسطى. كما أنه ترجم أيضًا كتابًا معزواً خطأ إلى أرسطو ، فى عشر مقالات ، وهو عبارة عن إرشادات موجهة إلى الإسكندر ذي القرنين [5] .

٣- ابن ناعمة (حوالي ٧٨٠ - حوالي ٨٤٠):

هو عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمه الحمصي مسيحى يعقوبى

---

(١) جورج قنواتى : المسيحية والأمارة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢٢٨ .

(٢) القفطى : تاريخ الحكماء ، مؤسسة الخانكى بمصر ٩٠٣ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ريشر : ص ٢٤٥ .

(٤) قنواتى ص ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٥) نفس المرجع ،ص ٢٢٧ .

نقل الى العربية فيما بين ٨٣٠ و ٨٣٥ [*] كتاب السفسطة لأرسطو من السريانية، ونقل كتاب الطبيعيات الى العربية ولكن أهم كتاباته كتاب « الأثولوجيا » وقد ورد في ابتدائه هذه الفقرة الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أثولوجيا » وهو قول على الربوبية تفسير فرفريوس المصورى ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ، أبو يوسف ابن اسحق الكندى رحمه الله ولهذا الكتاب تاريخ طويل وأهمية كبرى فى تاريخ الفلسفة الاسلامية [١] .

٤- تيادورس (تدهارى) (٧٩٠ - ٨٥٠):

باحث لاهوتى قام بترجمة « التحليلات الأولى » من اللغة اليونانية إلى العربية وأصلح حنين بن اسحق هذه الترجمة [٢] .

٥- يوحنا بن ماسوية (حوالى ٩٧٠ - حوالى ٨٥٧):

هو أبو زكريا يوحنا (يحيى) بن ماسويه ، وهو أول رئيس لبيت الحكمة الذي أنشأه المأمون ، ونظراً لاهتمامه الأكبر بالطب ، وحبه للمنطق ، فهو يعد « المؤسس الرئيسى للتقليد الطبى المنطقى فى العصور الوسطى الإسلامية » .

يقول عنه ابن ابي ابيعة: « كان طبيباً ذكياً فاضلاً خبيراً بصناعة الطب وله كلام حسن وتصانيف مشهورة وكان مبجلاً حظياً

(*) التواريخ المدونة هنا ميلادية إلا اذا نص علي غير ذلك .

(١) انظر في ذلك : قنواتى ، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ ، وأيضًا عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، وأيضًا : ريشر ص ٢٤٨، وابن أبى أصيبعة ص ٢٣٥ والقفطى ص ٣٦١ .

(٢) ريشر ص ٢٤٩ .

عند الخلفاء والملوك .. وكان الواثق مشغوفاً به ضنينًا به . وقلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة ووصفه أمينا علي الترجمة ، وخدم هارون والأمين والمأمون وبقى علي ذلك أيام المتوكل .... وكان مجلس يوحنا بن ماسويه أعمر مجلس كنت أراه بمدينة السلام لمتطيب أو متكلم أو متفلسف لأنه كان يجتمع فيه كل صنف من أصناف أهل الأدب .. وكان له تلاميذ يقرأون عليه كتب المنطق وكتب جالينوس .. ومن أهم مؤلفاته : كتاب البرهان وهو فى ثلاثين بابًا وكتاب الجواهر وكثير من الكتب الطبية [1] .

٦- حبيب بن بهريز (حوالي ٨٠٠ - حوالي ٨٦٠):

هو عبد يشوع حبيب بن بهريز أو بهرين أو بهران وترجع شهرته إلي كتابة ملخصات لكتابى أرسطو « المقولات ، والعبارة » ويذكر ابن النديم فى الفهرست أنه مطران الموصل الذى فسر للمأمون عدة كتب [2] وله أيضاً من المؤلفات « مقالة التوحيد » والتثليث [3] » .

٧- حنين بن اسحق (حوالي ٨٠٩ - ٨٧٧):

سنتحدث عنه كأنموذج من النماذج التى لها وزنها فى ميدانى المنطق والفلسفة .

٨- قسطا بن لوقا (حوالي ٨٢٠ - ٩١٢):

قسطا بن لوقا من بعلبك بلبنان من أصل يونانى ، عاش فى بغداد ، ويذكر عنه ابن النديم أنه كان فصيح اللسان اليونانى

---

(١) ابن ابي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق نزار رضا ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ . ص ١٨٣ .

(٢) ريشر : مرجع سابق ، ص ٢٥٥ .

(٣) قنواتى : مرجع سابق ص ٢٢٩ .

والسرياني والعربي ، وقد نقل أشياء وأصلح نقولا كثيرة ... وترجم أصول الهندسة واشترك في ترجمة كتاب السماع الطبيعي لأرسطو [1] . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة عدداً من المؤلفات لقسطا بن لوقا نقتصر هنا على ذكر ما يتعلق بالفلسفة والمنطق :

١- كتاب آداب الفلسفة في الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق.

٢- كتاب في الفرق بين النفس والروح .

٣- كتاب في الحيوان الناطق .

٤- كتاب في الجزء الذي لايتجزأ .

٥- كتاب السياسة .

٦- كتاب المدخل إلى المنطق .

٧- كتاب شرح مذهب اليونانيين .

٨- كتاب في عبارة كتب المنطق وهو المدخل الى كتاب ايساغوجي .

٩- مسائل في الحدود على رأى الفلاسفة [2] .

٩- حبيش بن الحسن (٨٣٠ - ٨٩٠) :

وهو ابن أخت حنين بن اسحق وتلميذه ومساعده في بيت الحكمة واشتهر بترجمة النصوص الطبية وإرساء الاتجاه الطبي المنطقي . وقد نقل إلى العربية كتاب الأخلاق وكتاب المحرك الأول

---

(١) انظر : قنواتي مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

(٢) ابن أبي أصيبعة جـ١ ص ٢٤٧ .

لايتحرك [1] .

١٠- اسحق بن حنين (حوالى ٨٤٥-٩١٠/ ٩١١):

هو أبو يعقوب بن اسحق بن حنين بن اسحق العبادى ، ومن أشهر أطباء عصره ومن أكثر المترجمين العرب أهمية فى ترجمة الأعمال اليونانية، وكانت مكانته كبيرة لدى الخلفاء الثلاثة : المتوكل والمعتمد والمعتضد وبخاصة لدى وزير المعتضد قاسم بن عبد الله كانت له الإسهامات التالية فى مجالى المنطق والفلسفة :

ترجمة عربية (من نقل سريانى لحنين) لكتاب المقولات ولكتاب العبارة وترجمات سريانية لكتب الجدل والخطابة والتحليلات الثانية كما قدم ترجمة عربية لكتاب الكون والفساد لأرسطو ، وترجمة عربية أخرى لكتاب النفس وكان والده حنين بن اسحق قد نقلها إلى السريانية. بالإضافة إلى ذلك قدم اختصارات لكتب اقليدس ولكتاب المقولات وكتاب ايساغوجى (المدخل إلى صناعة المنطق) [2] .

١١- أبو اسحق إبراهيم قويرى (حوالى ٨٥٥- حوالى ٩١٥) :

كان شارحاً لكتب أرسطو المنطقية ومفسراً لها. وفى هذا الصدد

---

(١) قنواتى : مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

(٢) الفهرست لابن النديم طبعة فلوجل ص ص ٢٨٥ ، ٢٩٨ ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ١ ،ص ٢٠٠ ودائرة المعارف الاسلامية جـ٢ ص ٥٣٣ (الطبعة الانجليزية الاولي) وريشر تطور المنطق العربي ص ص ٢٧٧ - ٢٧٩ .

يعد أول من شرح كتاب التحليلات الثانية ولكنه كتب شروحه بالسريانية، وكانت غامضة فى كثير من جوانبها وقد تتلمذ عليه أبو بشر متى بن يونس الذى ترجم كتاب التحليلات الثانية لأول مرة إلى اللغة العربية [1] .

١٢- أبو عثمان الدمشقى (حوالى ٨٦٠ - حوالى ٩٢٠):

هو أبو عثمان بن سعيد بن يعقوب الدمشقى ، كان يجمع بين الطب والفلسفة. وقد كان عضواً فى مدرسة حنين واسحق . وقد قام بترجمة كتاب « ايساغوجى » عن السريانية للعربية كما ترجم الكتب السبعة الأولى من كتاب الجدل لأرسطو إلى العربية أيضًا نقلاً عن السريانية. كما نقل كتاب الكون والفساد لأرسطو من السريانية إلى العربية [2] .

١٣- ابن حيلان (حوالى ٨٦٠ - حوالى ٩٢٠):

اهتم يوحنا بن حيلان بالفلسفة والمنطق واللاهوت المسيحى ويعد أحد أساتذة الفارابى ومن المحتمل أن تكون كتاباته بالسريانية [3] .

١٤- أبو بشر متى (حوالى ٨٧٠ - حوالى ٩٤٠):

نشأة في مدرسة مارماري بدير قنى .... لذا يقال له القنائى .

كان أبو بشر متى بن يونس (وأحياناً يونان) مسيحيًا

---

(١) ريشر : ص ٢٨٢ .

(٢) انظر فى ذلك : قنواتى ص ١٠٥ ، وأيضاً ريشر ص ٢٨٢ .

(٣) ريشر : ص ٢٨٥ .

نسطورياً من أصل يونانى تلقى تعليمه فى سوريا حيث تعلم الطب وتعلم الفلسفة على وجه الخصوص لكنه ازدهر ببغداد حيث اكتسب شهرة واسعة بوصفه طبيبًا، كما عمل معلمًا للفلسفة وقام بترجمة الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية من السريانية ومن أصلها اليونانى معاً. ومن أهم ترجماته المنطقية :

- ترجمة عربية لكتاب التحليلات الثانية ... ترجمة عربية لكتاب الشعر .

- ترجمة عربية من السريانية لشرح سامسطيوس لكتاب التحليلات الأولى .

- ترجمة عربية لشرح الاسكندر الأفروديسى لكتاب الشعر .

- ترجمة سريانية لكتاب السفسطة ... شرح ايساغوجي بالعربية .

- شرح لكتاب المقولات بالعربية .

- شرح بالعربية لكتاب العبارة والتحيلات الأولى والثانية وأيضاً كتاب الجدل .

- رسالة في الأقيسة الشرطية . ولم يبق من هذه الشروح أو الرسائل شيء .

- يعد أبو بشر أفضل منطقى في عصره ، وكان معلماً له تأثيره الكبير فقد كان كل من الفارابى ويحيي بن عدي من بين تلاميذه، وقد أعطى أبو بشر متى دفعة جديدة وقوية للدراسات

المنطقية في العالم الناطق بالعربية [1] .

- وفى مجال الفلسفة ينقل أبو بشر كتاب الآثار العلوية لأرسطو، كما ترجم كتاب الحس والمحسوس لأرسطو أيضا ، بالإضافة إلى كتاب الحروف والإلهيات [2] .

١٥- ابراهيم بن عبدالله (حوالى ٨٧٥ - حوالى ٩٤٠):

كان عضواً فى مدرسة حنين واسحق ، ومن أعماله ترجمة عربية عن السريانية للكتاب الثامن من كتاب الجدل ، وهو الكتاب الوحيد الذى تركه أبو عثمان الدمشقى دون ترجمة.وله أيضا ترجمة عربية عن السريانية لكتاب الخطابة [3] .

١٦- يحيى بن عدي (٨٩٣ - ٩٧٤):

سنتحدث عنه كانموذج هام من النماذج التي كان لها دورها الهام فى المنطق والفلسفة.

١٧- ابن زرعة (حوالى عام ٩٤٢ - حوالي عام ١٠٠٨):

سنتحدث عنه كأنموذج من النماذج التي لها دورها الهام في المنطق والفلسفة .

١٨- ابن الخمار أو ابن سوار (٩٤٣ - ١٠٢٠):

هو أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام اشتهر فى بغداد بالطب واللاهوت والفلسفة وكان (من أفاضل المنطقيين ممن قرأ على

(١) ريشر : ص ص ٢٨٩ - ٢٩٤ .

(٢) قنواتى : ص ١٠٥ .

(٣) ريشر : ص ٣١٠ .

يحـيى بن عـدى فى نهـاية الذكـاء والفطـنة والاصطلاع بعلوم أصحابه) [1] ولقد وصفه أبو حيان التوحيدى بقوله : (ابن الخمار ... فصيح ... سبط الكلام ... مرضى النقل ... كثير التدقيق [2] ترجم عن السريانية أقسام ايساغوجى والمقولات لألينوس فى شرحه للكتب الأربعة فى المنطق ، كما ترجم تعليقات يحيي بن عدى السريانية على التحليلات الأولى . وقدم دراسة على نص كتاب السفسطة ، وكتب عدة رسائل أصلية تعالج المنطق . وقدم ملخصاً لايساغوجى مع شرح واف له ، ومقدمة لدراسة كتاب المقولات . وغير ذلك [3] .

ولقد ذكر ابن النديم والقفطى أن له من المؤلفات كتاب « الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى » وكتاب « الصديق والصداقة » وكتاب « مقالة فى الأخلاق » [4] .

١٩- ابن السمح (حوالى ٩٤٥- حوالى ١٠٢٧):

هو أبو على الحسن بن السمح ، وكان يعمل وراقاً فى باب الطاق ببغداد وقد درس المنطق على يحيى بن عدى وابن زرعة وأبي سليمان المنطقى وكان يكتب فى الموضوعات الفلسفية والعلمية [5] . واشتهر ابن السمح ببغداد ، وكان معلما للمنطق ، وشارحاً لكتاب الخطابة [6] .

(١) التوحيدي : الامتناع والمؤانسة : تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ ج١ ص ٤٣ .
(٢) ريشر : ص ص ٣٣٠ ، ٣٣٣ .
(٣) انظر : القفطى أخبار العلماء بأخبار الحكماء : طبعة ليبسيك ١٩٢٣م ص ١٦٤ ، وابن النديم ص ٣٢٣.
(٤) سحبان خليفات : مقالات يحيى بن عدى الفلسفية عمان ، ١٩٨٨، ص ٤٠ .
(٥) ريشر ص ٢٣٤ .
(٦) نقلا عن سحبان خليفات : مرجع سابق .

٢٠- ابن الطيب (حوالي عام ٩٨٠-١٠٤٣):

هو أبو الفرج عبد الله بن الطيب في نسطورى كان طبيباً وفيلسوفاً مشهوراً. التقى بيحيى بن عدى وابن الخمار وابن زرعه وأخذ عنهم المنطق والفلسفة: وقد اشتهر حتى وفدت إليه التلاميذ من بلاد فارس . وكان عالماً باللغة الرومية واليونانية، وقد ذكر تلميذه المقرب منه « ابن بطلان » أن ابن الطيب بقى عشرين سنة فى تفسير « ماوراء الطبيعة » ومرض من الفكر فيه مرضاً كاد يلفظ نفسه فيها ومن أهم مؤلفاته :

- تفسير كتاب فاطيغورياس لأرسطو طاليس .
- تفسير كتاب أنالوطقيا لأرسطوطاليس .
- تفسير كتاب طوبيقا لأرسطوطاليس .
- تفسير كتاب سوفسطيقا لأرسطو طاليس .
- تفسير كتاب الخطابة لأرسطو طاليس .
- تفسير كتاب الشعر لأرسطو طاليس .
- تفسير كتاب الحيوان لأرسطو طاليس .
- تفسير كتاب طبيعة الإنسان لأبقراط .
- تفسير كتاب الأخلاق لأبقراط .
- تفسير كتاب الفرق لجالينوس .

ومن أهم مؤلفاته الدينية كتاب فردوس النصرانية. وأيضاً كتاب الأناجيل - مقالة من أصول الديانة وكتاب التوحيد ومقالة

في التثليت [1] .

٢١- ابن بطلان (حوالى ١٠١٠ - حوالي ١٠٧٠) :

هو ابو الحسن المختار بن الحسن بن عبدون بن سعدون . جمع بين الطب والمنطق تمشياً مع تقليد مدرسة بغداد امتهن الطب بوصفه التلميذ اللامع لابن الطيب وسافر إلي القاهرة سنة ١٠٤٩ حيث ظل هناك قرابة ثلاث سنوات ثم تركها إثر النزاع الطبى الفلسفى الحاد الذى دب بينه وبين ابن رضوان الذى أصر على انتقادات ابن سينا لمدرسة بغداد التى نشأ بها ابن البطلان .

ولم يكتب ابن البطلان شيئاً فى المنطق من حيث هو كذلك إلا أن هناك بعض المسائل المنطقية قد وردت في معرض نزاعه مع ابن رضوان .

إن ابن البطلان لم يكن رجل منطق ، بل طبيباً تعلم المنطق وفق تقليد مدرسة بغداد بوصفه تلميذ ابن الطيب . ولم يكتب فى بعض المسائل الخاصة بالمنطق إلا لأنه كان مضطراً إلى ذلك بسبب ظروف المناقشة الجدلية [2] .

٢٢- بطرس بن الراهب (حوالى عام ١٢٢٥ - حوالى ١٢٩٠) :

هو أبو شكر بطرس بن الراهب كان مسيحياً عربياً مصرياً اهتم بمسائل اللاهوت وميز بين مجالى اللاهوت والمنطق،وقال أنهما مختلفان تمام الاختلاف.بحيث لايصلح المنطق للتعامل مع اللاهوت [3] .

(١) قنواتي : ص ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .
(٢) ريشر : ص ص ٣٧٠ ، ٣٧٢ .
(٣) ريشر : ٦١ .

قائمة بأسماء المسيحيين الذين ساهموا في ترجمة الأعمال المنطقية والفلسفية اليونانية

لم يقدم العرب على ترجمة الكتب الفلسفية إلا فى أيام المأمون (٨١١ - ٨٨٣م) وفى بيت الحكمة أو دار الحكمة التى أنشاها المأمون فى بغداد، وذلك بعكس الكتب الطبية والعلمية التى ترجم الكثير منها قبل ذلك فى دور الكتب القديمة والتى كانت تسمى خزانة الحكمة .

لقد اهتم المأمون بترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية اليونانية إلى اللغة العربية لأنه كان معتزاً بها من ومتعطشًا لعلوم الأقدمين من جهة أخرى .

وبالإضافة إلى هذا وذاك كان يحتاج إلى آلة فكرية (المنطق كى تمكن المسلمين من الدفاع عن عقائدهم الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على الملاحدة والزنادقة وأصحاب المانوية والزرادشتية .

ومن هنا قامت حركة الترجمة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو وشراحه من أمثال ثاوفراسطوس وابرمكس والاسكندر الأفرودیسی، وفرفوريوس ، وأمونيوس وثامسطيوس ، ونيقولاوس ، وفلوطرخس وغيرهم .

كما ترجم العرب بعض الموضوعات الفلسفية والأدبية لجالينوس .

مؤلفات أفلاطون

اسم الكتاب	اسم المترجم
١- السياسة	١- نقله حنين بن اسحاق إلى السريانية ونقله يحيى بن عدى إلى العربية كما نقله اسحاق بن حنين إلى العربية .
٢- النواميس (القوانين)	٢- نقله حنين إلى السريانية ونقله يحيى إلى العربية .
٣ - طيماوس	٣- نقله ابن البطريق وأصلحه حنين .

مؤلفات أرسطو

(أ) الأورجانون

١- كتاب المقولات (قاطيغورياس)	١- نقله حنين بن اسحاق إلي السريانية ونقله يحيي بن عدي إلي العربية كما نقله اسحاق بن حنين .
٢- كتاب العبارة (باري أرمنياس)	٢- نقله حنين الي السريانية ونقله اسحاق بن حنين إلي العربية.
٣- كتاب التحليلات الأولي (أنالوطيقا الأولى)	٣- نقله تيادورس وأصلحه حنين بن اسحاق .
٤- كتاب التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية)	٤- نقله اسحاق إلي السريانية ومتي بن يونس إلي العربية.

اسم الكتاب	اسم المترجم
٥ - كتاب الجدل (طوبيقا)	٥- نقله اسحاق إلى السريانية ونقله يحيى بن عدى إلي العربية.
٦- كتاب السفسطة (سوفسطيقا)	٦- نقله ابن ناعمه وأبو بشر متى بن يونس إلى السريانية ونقله يحيى بن عدى إلى العربية .
٧- الخطابة (ريطوريقا)	٧- نقله اسحاق بن حسن إلى السريانية وإبراهيم بن عبد الله إلى العربية .
٨- الشعر (بيوطيقا)	٨- نقله أبو بشر متى بن يونس الى العربية وأصلحه يحيى بن عدى .

(ب) الطبيعيات

١- كتاب السماع الطبيعي	١- نقله أبو روح الصابي وحنين ويحيى وقسطا وأبو ناعمة.
٢- كتاب السماء والعالم	٢- نقله ابن البطريق وأصلحه حنين
٣- الكون والفساد	٣- نقله حنين الى السريانية واسحاق الى العربية.
٤- الآثار العلوية .	٤- نقله أبو بشر متى بن يؤنس ويحيى بن عدى .
٥- كتاب النفس	٥- نقله حنين إلى السريانية واسحاق إلى العربية.
٦- كتاب الحس والمحسوس .	٦- نقله أبو بشر متى بن يؤنس .
٧- كتاب الحيوان .	٧- نقله ابن البطريق .

(جـ) الالهيات

١- كتاب الحروف والإلهيات .	١- نقله حنين ويحي بن عـــدي واسحاق ومتى بن يونس .
٢- الأخلاق .	٢- نقله أسحاق بن حنين .
٣- أثرلوجيـا	٣- نقله حمصى بن ناعمة (وراجعه الكندي).

(د) بعض كتب جالينوس الفلسفية

١- كتاب تعريف المرء عيوب نفسه	١- نقله توما وأصلحه حنين .
٢- كتاب الأخلاق .	٢- نقله حبيش . .
٣- كتاب المحرك الأول لايتحرك	٣- نقله حبيش وعيسي [١] .

---

(١) انظر في ذلك الأب جورج شحاته قنواتي : المسيحية والحضارة العربية ص ص ١٠٤ - ١٠٥ .

نماذج من الفلاسفة المسيحيين الذين كان لهم إسهام بارز

في مجالات الترجمة والفلسفة والمنطق

أولا : حنين بن اسحاق .

ثانيا : يحيى بن عدي .

ثالثا : ابن زرعة .

أولا ،حنين بن اسحق

أبو زيد بن حنين بن اسحق العبادى [1] النصراني (ولد عام ١٩٤هـ - ٨٠٩م وتوفى عام ٢٦٠هـ - ٨٧٥م، وذلك بحسب معظم المصادر التى أرخت له [2] شب حنين ولديه رغبة قوية فى دراسة الطب والصيدلة). وذلك سيراً على درب أبيه الذى كان يعمل صيدلانيا [3] فى الحيرة. فانتسب إلى أكاديمية الطب المشهورة فى « جند يسابور » أنذاك وتتلمذ على « يوحنا بن ماسويه » (٢٤٣هـ - ٨٥٧م). لكن سرعان ما ترك أستاذه بسبب كراهية الأخير لأهل الحيرة ، هؤلاء الذين لايصلحون لدراسة الطب فى نظره وكفى بالتجارة لهم مهنة. فخرج حنين باكياً مكروباً . لكنه لم ييأس بل أكب على دراسة اللغة اليونانية حتى حذقها تماماً. وعندما حقق أمنيته، قصد البصرة فأتقن فيها لغة الضاد، وبذلك استطاع أن يستقى العلوم الطبية من أساطينها الأصليين،وهم أبقراط ٣٧٠ق.م وجالينوس ٢٠١م، وغيرهم كثيرون » .[4] .

---

(١) العباد : هم قوم من قبائل نصرانية شتي ، اجتمعوا، وانفردوا عن الناس فى قصور ابتنوها بالحيرة وتدينوا بالنصرانية وسموا أنفسهم « عبيد الله » .ثم رجعوا عن هذه التسمية، لمشاركة المخلوق للخالق فيها، فيقال عبيد الله ، وعبيد فلان، وسموا أنفسهم باسم « العباد » لاختصاص الله به، فيقال عباد الله ولايقال عباد فلان، فكانت النسبة إليهم عبادي . انظر القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء - مطبعة السعادة بمصر - بدون تاريخ ص ١١٩.

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٠٩. القفطى: أخبار العلماء ص ١١٩. ابن جلجل : طبقات الأطباء ص ٦٨. الشهرزوري : تواريخ الحكماء ص ٤٩١، وغير ذلك .

(٣) بحسب خير الدين الزركلى فى قاموسه : تراجم الرجال والنساء ج٢ ص ٣٢٥ .

(٤) بحسب خير الدين الزركلى فى قاموسه : تراجم الرجال والنساء ج٢ ص ٣٢٥ .

وبعد إلمامه باللغات اليونانية، والسريانية، والعربية، قصد بغداد حوالى سنة ٢١١هـ - ٨٢٦م والتحق بخدمة جبرائيل بن بختيشوع (ت ٢٠٤هـ) طبيب المأمون الخاص، فترجم له من كتب جالينوس كتاب «أصناف الحميات» وكتاب «فى القوى الطبيعية». فأدرك جبرائيل ما لحنين من فطنة وكفاية لغوية، فأمتدحه وشهد عند المأمون بأنه « عالم بلسان العرب » فصيح باللسان اليونانى جد بارع في اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانيين » [١] . وهو أيضاً « أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية » [٢] مما كان لذلك كبير الأثر فى تقديمه للمأمون « الخليفة العباسى السابع الذى اشتهر بمحبة العلم والعلماء، بغض النظر عن جنسياتهم ، أو دياناتهم .

وما أن بلغ المأمون ما يملكه حنين من قدرات حتى قلده رئاسة بيت الحكمة ذلك المعهد العلمى العظيم الذى يعزى اليه، والى منشئه الفضل فى انطلاقة علمية مذهلة، كانت - بحق - بداية ما أطلق عليه « العصر الذهبى للعلوم الإسلامية » .

لقد كان العمل في بيت الحكمة برئاسة حنين - يجرى على قدم وساق بفضل ما كان سائداً بين المترجمين من نصاري وسريان،وفرس، وغيرهم من حب وتقدير وتسامح. ولم تعرف هذه المؤسسة العلمية

---

(١) حنين بن اسحق : المسائل فى الطب ، تحقيق - محمد على أبو ريان ، وآخرين دار الجامعات المصرية ١٩٧٨ ص ٨، ٩ .

(٢) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمي الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٥ ص ٦٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء م.س ص ٢٥٩.

صور التعصب لجنس معين أو دين معين [1] فأخرج العلماء - بفضل هذه الحرية الفكرية - نفائس الكتب من اللغات المختلفة الى اللغة العربية .

لقد كان حنين بن اسحق من العلماء غزيرى الانتاج، وليس أدل على ذلك من الثبت الذى يورده ابن أبى اصيبعة لترجماته ومؤلفاته. فقد ترجم لجالينوس وحده ما يقرب من أثنين وتسعين مصنفاً باللغتين السريانية والعربية. وعن مؤلفاته يذكر ابن أبى اصيبعة أن له ما يقرب من المائة مؤلف فى فروع المعرفة المختلفة، أكثرها فى الطب [2] ثم تليه الفلسفة والمنطق . والنحو والتاريخ والأديان ، وغيرها . ولحنين من الكتب غير الطبية ما يلى :

١- كتاب فى صناعة المنطق « لم يسبقه إلى مثله غيره، لحسن تقسيمه وبراعة نظامه » [3] .

٢- كتاب : مقدمة لكتاب فرفوريوس المعروف بالمدخل ، وقد أوصى بأن يقرأ قبل كتاب : - فرفوريوس « شرح كتاب الفراسة لأرسطو » .

٣- كتاب جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب أرسطو فى السماء والعالم .

---

(١) د. ماهر عبد القادر محمد : دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى - دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١ ، ص ١٠٣ .

(٢) راجع ثبت ترجمات ومؤلفات حنين فى ابن النديم : الفهرست ص ص ٤٠٩ - ٤١٠ القفطى أخبار العلماء ص ص ١١٩ - ١٢٠ وابن أبى أصيبعة: عيون الانباء ص ص ٢٧١ - ١٨٥ د. ماهر عبد القادر : دراسات وشخصيات : ص ص ١٧٧ - ١٨٥ .

(٣) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء م.س - ص ٦٩ .

٤- كتاب : قاطيغورياس على رأى ثامسطيوس .

٥- كتاب : نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء .

٦- كتاب : تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والأمراء والخلفاء والملوك فى الاسلام .

٧ - كتاب فى النحو .

ثانيا: يحيى بن عدى

هو أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد ولد بتكريت بالعراق عام ٨٩٣ من أبوين مسيحيين يعقوبيين، وهو مفكر غزير الانتاج توجه منذ طفولته إلى بغداد وهى آنذاك عاصمة الخلافة الإسلامية حيث تتلمذ هناك لأشهر فلاسفة عصره : أبو بشر متى بن يونس ، وأبو نصر الفارابى .

اهتم يحيى بن عدى بالمنطق والفلسفة أيما اهتمام ، وكان يتقن السريانية والعربية وهما اللغتان اللتان كان يحتاج إليهما فى التحصيل والترجمة، وقد برع فى اللاهوت المسيحى واستخدم علمه ومعرفته فى الدفاع عن عقيدته المسيحية، كما اهتم بعلم الكلام الإسلامى ، وحاول إقامة علم كلام مسيحى باللغة العربية للرد على المعتزلة والأشاعرة، بالإضافة إلى قيامه بالترجمة والتأليف فى كثير من الفروع والعلوم. ولقد عمَّر يحيى طويلاً إذ توفى ١٥ أغسطس عام ٦٧٤هـ وهو فى سن الحادية والثمانين بعد أن ترك انتاجا وافراً وغزيراً .

تنقسم كتابات يحيى بن عدى إلى ترجمات فلسفية ومنطقية وإلى تفاسير وشروح وتعليقات على المؤلفات الفلسفية والمنطقية القديمة وإلى مقالات فى المنطق، وإلى مقالات فى الطبيعيات والرياضيات ثم إلى دراسات أخلاقية، ودراسات لاهوتية. وسوف نورد هذه القوائم على الترتيب [1] .

أولا :الترجمات الفلسفية والمنطقية

تشمل هذه المجموعة الأعمال التى قام يحيى بن عدى بترجمتها من السريانية إلى العربية أو قام بإصلاح ترجمة غيره لها.

١- ترجمة كتاب النواميس (القوانين) ، وكتاب طيماوس لأفلاطون.

٢- ترجمة كتب المقولات ، والجدل ، والسفسطة ، والكتابين الأول والثانى من كتاب السماع الطبيعى » والنفس ، والخطابة، ومقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، وكتاب الشعر، وكلها من تأليف أرسطو .

٣- ترجمة شروح الاسكندر الأفروديسي لكتب أرسطو : السماع الطبيعى ، والمقولات ، والجدل، وكتاب السماء ، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الشعر والسفسطة .

---

(١) انظر قوائم كتابات يحيى بن عدى لى : الأب جورج شحاته قنواتى : المسيحية والحضارة العربية ص ص ٢٤٩ -٢٥٣ ، وقائمة ريشر : تطور المنطق العربى ص ص ٣١٣-٣١٦ وإن كانت قاصرة على الترجمات والمؤلفات المنطقية أما قائمة سحبان خليفات التى جاءت فى دراسته الدقيقة وتحقيقه لمقالات يحيى بن عدى الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية. عمان ١٩٨٨ ص ص ٢٤-٣٦ فهى تعد أكمل القوائم وإن كان الاختلاف بينها وبين قائمة الأب جورج قنواتى ضئيلة . تتمثل فى وضع بعض المقالات تحت عناوين مختلفة .

٤- شروح ثامسطيوس على كتابى « الشعر » و « السماء».

٥- شرح المفيدورس على كتاب « الكون والفساد ».

٦- شروح أمونيوس لدراسة « ايساغوجى» وكتاب «الجدل ».

٧- شرح أميقلورس لكتاب النفس .

ثانيا :تفاسير وشروح وتعليقات

وتشمل تفسير يحيى بن عدى لمنطق أرسطو ، وتفسيره لكتب التحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية وكتاب الشعر ، وكتاب السفسطة لأرسطو ، كما تشمل شروح يحيي بن عدى على كتاب ايساغوجى لفرفوريوس ، وتفسيره لفصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعى لأرسطو ، وتفسيره للمقالة الأولى من كتاب مابعد الطبيعة وشرحه لمعانى مقالة الاسكندر الأفروديسي فى الفرق بين الجنس والمادة .

ثالثا :مقالات فى المنطق

١- مقالة فى البحوث الخمسة عن الرؤوس الثمانية .

٢- مقالة فى البحوث الأربعة العلمية عن صناعة المنطق (الهداية لمن تاه إلى سبيل النجاة) .

٣- مقالة فى آنية صناعة المنطق وماهيتها وإنيتها .

٤- مقالة فى تبين فضل صناعة المنطق .

٥- قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة لمنطق .

٦- مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربي .

٧- كتاب فى الحاجة الى معرفة ماهية الجنس والفصل .

٨- مقالة فى تبيين أن الشخص اسم مشترك .

٩- مقالة فى أن المقولات عشر .

١٠- مقالة فى أن حرارة النار ليست جوهراً للنار .

١١- مقالة فى أن الجسم جوهر وعرض .

١٢- مقالة فى أن العرض ليس هو جنساً للتسع مقولات العرضية .

١٣- مقالة فى قسمة الأجناس الستة التى لم يقسمها أرسطو طاليس .

١٤- مقالة فى الكم ليس فيه تضاد .

١٥- كتاب فى تبيين أن للعدد والإضافة ذاتين موجودتين فى الأعداد .

١٦- مقالة فى نهج السبيل إلي تحليل القياسات .

١٧- مقالة فى نهج السبيل إلى تحليل القياسات.

١٨- رسالة فى وجوب قول القائل « القائم غير القاعد ».

١٩- تعاليق عدة عن أبى بشر فى أمور جرت بينهما فى المنطق .

٢٠- جواب عن مسائل لأبى زرعة وهذه المقالة مخصصة لنقد الأقيسة الأرسطية الموجهة .

٢١- مقالة فى البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجودات الثلاثة: الإلهى والطبيعى ، والمنطقى .

رابعا :مقالات فى الطبيعيات والرياضيات

أ- الكل والأجزاء :

١- مقالة فى الكل والأجزاء .

ب - نقد المذهب الذري .

٢- مقالة فى تبيين أن كل متصل إنما ينقسم إلي منفصل .

٣- قول فى أن كل متصل فإنه ينقسم إلى أشياء تنقسم دائماً إلى غير نهاية.

٤- قول فى الجزء الذى لايتجزأ.

٥- مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لاتتجزأ .

ج - في غير المتناهى .

٦- مقالة فى بحوث عن غير المتناهى .

٧- فى أن العدد ليس هو ذا نهاية من تلقاء أوله وغير متناهى من تلقاء آخره .

٩- مقالة فى أنه ليس شيء موجود غير متناهى لاعدداً ولا عظماً .

د - نظرية الحركة

١٠- كتاب فى الرد على من قال بأن الأجسام مجتلبة على طريق الجدل .

هـ - رياضيات :

١١- مقالة فى أن القطر غير مشارك للضلع .

١٢- مقالة فى استخراج العدد المضمر .

خامسا : الدراسات الأخلاقية

١- رسالة لأبى بكر الآدمى العطار فيما تحقق من اعتقاد الحكماء بعد النظر والتحقيق .

٢- كتاب تهذيب الأخلاق .

٣- مقالة فى سياسة النفس .

سادسا : الدراسات اللاهوتية

١- مقالة فى التوحيد .

٢- تبيين غلط محمد بن هارون، المعروف بأبى عيسى الوراق، عما ذكره فى كتابه « فى الرد على الثلاث فرق من النصارى ».

٣- مقالة فى تبيين غلط أبى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى فى مقالته « فى الرد على النصارى ».

٤- مقالة فى صحة اعتقاد النصارى فى الباريء أنه جوهر واحد ذو ثلاث صفات .

٥- مقالة فى تمثيل النصارى الابن بالعاقل دون المعقول والروح بالمعقول دون العاقل، وحل الشك فى ذلك .

٦- مقالة في تبيين الوجه الذى عليه يصح القول فى البارىء أنه جوهر واحد ، ذو ثلاث خواص تسميها النصارى أقانيم .

٧- جواب عن مسئلة جرت بين يدى على بن عيسى الجراح فى التثليث والتوحيد .

٨- حواش أربع فى وحدانية الله وعلمه بما يكون قبل ما يكون.

٩- رسالة فى القول فى وحدانية الباريء وبأي الأنحاء سموه واحداً وثلاثة .

١٠- إيضاح فى التوحيد ، مما أملاه عنه فرج بن جرجس بن أفريم، فى مبادىء الموجودات ومراتب قواها .

١١- جواب عن سؤال قائل « أى شيء ولدت مريم ؟ » .

١٢- مقالة فى قولنا « وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء ».

١٣- مقالة فى تنزيه السيدة مريم عن ملامسة الرجال .

١٤- قول فى أن جوهر المسيح واحد .

١٥- مناظرة فى أن مريم ولدت إلها .

١٦- مقالة يدل فيها على أن المسيح جوهر لا جوهران ، رداً على النساطرة .

١٧- مقالة فى إثبات صدق الإنجيل ، على طريق القياس .

١٨- مسألة سأل عنها الجهينى أيضاً، فى هذا المجلس ، فى أنه مكتوب فى التوراه « أن كل مصلوب ملعون ».

ثالثا: ابن زرعة

فيلسوف ومترجم مسيحى (٣٣١ - ٣٩٨هـ) (٩٤٣-١٠٠٨م)

هو : أبو على عيسي بن اسحاق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن يوحنا كان منطقياً وفيلسوفاً ولاهوتياً وطبيباً ومترجماً عن السريانية .

ولد فى بغداد ونشأ وتتلمذ فيها وكان مصاحباً وملازماً ليحيى بن عدى فغلب عليه الجانب المنطقى أكثر من غيره . ووصفه ابن أبى أصيبعة بأنه كان : رجلاً منحف الجسم ، حاد الخاطر محدثاً مليح المجلس ، ملازماً للتدريس والنقل والتصنيف [١] ولاسيما فى المنطق وعلوم الفلسفة، فضلاً عن الطب . وكان ابن زرعة شغوفا بالتجارة وخاصة مع تجار بلاد الروم. وقد صرف الكثير من وقته فيها وكم ناله من جرائها الكثير من النكبات والأزمات ، ومصادرة الأموال من قبل السلطان ، وذلك بسبب مؤامرات أعدائه من التجار السريان .

وعلى ذلك تعتبر التجارة - تبعا لأبي حيان التوحيدى [٢] هى

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء - تحقيق نزار رضا - بيروت - بدون تاريخ ، ص ٣١٩ .

(٢) أبو حيان التوحيدى : الامتناع والمؤانسة تصحيح وضبط أحمد أمين ، وأحمد الزين ط١ القاهرة ١٩٣٩ جـ١ ص ٣٣ . وقال أبو حيان فى ابن زرعة حسن الترجمة صحيح النقل، ركيز الرجوع إلي الكتب محمود النقل إلي العربية جيد الوفاء بكل ما جل عن الفلسفة ليس له فى دقيقها منفذ » نفس الصفحة .

السبب الأكبر فى تأخر هذا الفيلسوف فى أبحاثه الفلسفية وقلة تآليفه .

منهج ابن زرعة:

لقد اتسم منهج ابن زرعة بطابع عقلى تحليلى فكان يحدد موضوع المناقشة ثم يقسمه إلى أجزاء ثم ينتقل من جزء إلى آخر مستخدما البراهين العقلية. وقد شكلت هذه البراهين الجزء الأكبر من مؤلفاته، وكان أكثرها يبحث فى إثبات الثالوث المقدس (الآب - الابن - الروح القدس) وبالجملة : كانت تبحث فى صحة وصدق الدين المسيحى بوجه عام. وإذا كان الكتاب المقدس قد مثل سنداً قوياً لدى ابن زرعة وخاصة في مناظراته مع اليهود والمسلمين ، إلا أن منطق أرسطو كان بمثابة المباديء الأساسية فى منهجه [1] . وليس أدل على ذلك من أن معظم ترجمات وكتابات ابن زرعة المنطقية والفلسفية تكاد تقتصر على أرسطو ومؤلفاته .

أعماله:

لقد عدد ابن النديم فى « الفهرست » [2] ما يزيد على العشرة أعمال لابن زرعة منحصرة فى مابين ترجمات من السريانية إلى العربية ومؤلفات شخصية، وقد نقل ابن أبى أصيبعة [3] ثبت ابن

---

(١) انظر : الأب جورج قنواتى ابن زرعة ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى تصدير . إبراهيم مدكور إعداد نخبة من الأساتذة المصريين - الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٤جـ١ ص ١٥١ .

(٢) ابن النديم: الفهرست طبعة القاهرة ١٣٤٨هـ ص ٣٧٠ .

(٣) لاغرابة فى ذلك خصوصاً إذا علمنا أن ابن أبى أصيبعة كان فى أغلب الأحيان يدون - فى طبقاته كل ما يصله بدون تحقق من صحة وسند الروايات .

النديم ناقصا فلم يذكر شيئاً عن ترجمات ابن زرعة، بل وذكر له رساله لم ترد في « الفهرست » وهي بعنوان : « في علة استنارة الكواكب مع أنها والكرات الحاملة لها من جوهر واحد .

وقد قام الأب جورج قنواتي بتقسيم مؤلفات ابن زرعة إلى قسمين [1] :

القسم الأول :

يشتمل على المؤلفات الفلسفية والتي تتضمن الترجمات من السريانية، وكذلك المؤلفات الشخصية .

القسم الثاني :

يشتمل على المؤلفات اللاهوتية .

أولا :الترجمات:

١- كتاب منافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوى [2] .

٢- كتاب السفسطة لأرسطو [3] .

٣- خمس مقالات من كتاب نيقولاوس « نقولا الدمشقى » فى فلسفة أرسطو .

---

(١) الأب جورج : قنواتي : المرجع السابق ص ص ١٤٩ - ١٥١ .

(٢) ذكر قنواتى أن ابن زرعة قد ترجم كتاب « تاريخ الحيوان لأرسطو » والواقع أن المصادر التي اعتمد عليها- واهمها الفهرست - لم يرد فيها هذا الخبر بل تكاد تجمع علي ترجمة كتاب « منافع أعضاء الحيوان » المذكور فى المتن .

(٣) انظر أيضا : نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى . ترجمة ودراسة وتعليق د. محمد مهران - دار المعارف ١٩٨٥ ط الأولى ص ٣٢٨ .

٤- جزء صغير من كتاب النفس « لبروقلس ».

٥- رسالة فى الأخلاق لمؤلف مجهول .

ثانيا: المؤلفات:

أ- الفلسفية والمنطقية

١- اختصار كتاب أرسطو فى : المعمور من الأرض .

٢- كتاب أغراض كتب أرسطو المنطقية [١] .

٣- مقالة فى معانى كتاب ايساغوجى [١] .

٤- مقالة فى معانى قطعة من المقالة الثالثة من كتاب السماء .

٥- والى جانب هذه المؤلفات ذكر ابن أبى أصيبعة أن لابن زرعة مؤلف بأسم « رسالة علة استنارة الكواكب والكرات الحاملة لها وهو مانوهنا عنه فى هامش الصفحة السابقة .

٦- كتاب النميمة « الفهرست » .

---

(١) يبدو أن نيقولا ريشر فى مؤلفه : تطور المنطق العربى قد وقع فى خطأ تقييمه لهذين الكتابين إذ اعتبرهما من الأعمال المترجمة لابن زرعة، أي أنهما ليسا من مؤلفاته الشخصية. ويلتمس العذر للمؤلف ، لاسيما إذا علمنا أنه قد استند فى دراسته عن ابن زرعة على مؤلفات غربية مثل بروكلمان وماكس مايرهوف ، وليكير ، وغيرهم ، ولم يرجع الي المصادر العربية الأصيلة فى هذا الصدد والجدير بالذكر أن مترجم الكتاب د. محمد مهران . لم يشر إلي ذلك وإن كان قد صحح - اعتماداً علي المصادر العربية- سبق كتاب « معانى ايساغوجى » الذى ذكره ريشر The aims of Isagoge بمعنى « أغراض ايساغوجى » . هذا بالإضافة إلى إشارته القيمة والصحيحة إلى عدم نسبة كتيب نسبة ريشر إلى ابن زرعة وهو كتاب « برهان براءة هؤلاء الذين يبحثون فى المنطق والفلسفة » .

(ب) المؤلفات اللاهوتية

١- رسالة فى العقل : بناء على طلب يحيى بن عدى .

٢- رسالة إلى اليهودي : بشر بن بيشى المعروف بابن عنايا .

٣- رسالة إلى صديق مسلم يعالج فيها مسألة وجود الله وصفاته ويدافع عن المذهب المسيحى (قنواتى ١٥١).

٤- رد على خمسة أسئلة من الكتاب المقدس ليوسف ابن حكيم البحيري النسطورى (قنواتى - ١٥١).

٥- مقالة فى اتحاد اللاهوت والناسوت فى المسيح (قنواتى - ١٥١).

قائمة بأسماء اليهود الذين ساهموا فى مجالى المنطق والفلسفة

(١)

سعديا سعيد الفيومى

(حوالى عام ٩٣٢م)

سعديا يهودى الديانة ، مصرى الموطن وينتسب الى الفيوم ، عاش أثناء خلافة المقتدر العباسى وكان معاصرا لأبو حسن الأشعرى ، عين رئيساً لأكاديمية « سورا » فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى، وتوفى فى بغداد سنة (٣٣٠هـ - ٩٤٢م) [١] .

أما عن أعماله : فله كتابان : الأول عنوانه (العقائد والاعتقادات)، هدف سعديا من تأليفه الدفاع عن العقيدة اليهودية، وتفسيرها تفسيراً عقلياً، الثانى عنوانه : (تعليق على كتاب الخلق) وتناول فيه كيفية الخلق ، وصفات الخالق .

ويعتبر الفيومى أول فلاسفة اليهود الربانيين الذين اقبلوا على استخدام العقل والبرهان فى إقامة فلسفة يهودية تستند على الكتاب والعقل معا، ولذا نجد سعديا يستخدم « التفسير الرمزى » وهو بصدد تفسير النصوص الدينية عندما يجدها مخالفة للعقل [٢] .

ومن آرائه :

١- مصادر المعرفة ثلاثة هى : الإدراك الحسى ، المشاهدة المباشرة، الاستدلال العقلى .

---

(١) عطيه القوصى : اليهود فى ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٨ ص ٤٧ .

(٢) جورج فايدا : الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ترجمة وتعليق على سامى النشار وعباس الشربينى . منشأة المعارف ، ١٩٧٢ ، ص ١٠١ .

٢- العالم مخلوق وله فى ذلك عدة براهين منها :

أ- حيث أن العالم يفنى فى الفضاء فان القوة التى تكمن فيه هى أيضا فانية والقوة الفانية لاتستطيع أن تبقى العالم فى الوجود إلى مالا نهاية، ومن المستحيل إذن أن يبقى العالم إلى الابد.

ب - كل مركب هو بالضرورة من عمل فاعل ولما كانت الأرض والأجسام الموجودة فيها مركبة من أجزاء إذن لابد وأن يكون العالم مخلوق .

٣- ناقش سعديا فكرة الله فتوصل إلى أن ذات الله غير معروفة بل ومحرم أيضا أن نستقصيها بينما تباح الدراسة العلمية للخلق .

٤- ويرى سعديا أن لله ثلاث صفات أساسية هى : الحياة والقوة والحكمة، بجانب هذه الصفات هناك صفتان قديمتين له هما: التوحيد والتنزيه ، هذه الصفات ليست من الذات، ولكنها تعبيرات عن الفعل الإلهى .

٥- فى العدل الإلهى ، يرى سعديا أن العدالة الإلهية تقتضى وجود عالم آخر ينعم فيه الإنسان بالسعادة تعويضاً عن الآلام التى عانها فى حياته .

٦- تفترض العدالة الإلهية الحرية والايمان بالآخرة، وهما يكونان مع الإيمان بالله الحقائق الأساسية الثلاث للدين: الله ، الحرية، خلود النفس [1] .

---

(١) نفس المرجع ، ص ص ١٠٢ - ١١٣ .

اسحاق اسرائيلى

(حوالى عام ٨٥٠ - حوالى عام ٩٥٠م)

كان طبيباً خاصاً للخليفة الفاطمى عبدالله المهدي الذى حكم في الفترة ما بين (٩٠٩ - ٩٣٤) وينسب إليه كتاب « مقدمة فى المنطق » وهو مفقود ، إلا أن كتابه « كتاب التعاريف » الذى ينطوى على شيء من المنطق فقد ظل باقيًا فى ترجمة طبية عبرية [١] وله أيضًا كتاب يدعى (كتاب العناصر ؟) وبالجملة فإن كتاباته تراوحت بين ماهو منطقى وماهو ميتافيزيقى وماهو طبى .

ومن آرائه :

١- تتلخص الفلسفة أو الحكمة فى محاولة معرفة الله والتقرب إليه .

٢- سلم اسحاق بفكرة الخلق ، كما ميز بوضوح بين فعل الله الخالق من العدم وفعلنا الإنسانى الذى يتم حدوثه ابتداءً من وجود موجودات سابقة .

٣- آمن اسحاق بفكرة الفيض كما جاءت عند أفلوطين : الواحد - العقل الكلى - النفس الكلية - النفوس الجزئية - العالم .

٤- تأثر اسحاق ببعض الأفكار الأفلاطونية مثل تقسيم قوي النفس إلي النباتية والحيوانية والناطقة والنفس عنده جوهر مستقل عن البدن وهى تتحد به لأجل أن يعرف الإنسان الحقيقة [٢] .

---

(١) ريشر : مرجع سابق ، ص ٣٠٨ .

(٢) جورج فايدا : مرجع سابق ص ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٣)

سولومون بن جابيرول

Solomon Ibn Gabirol

(حوالى عام ١٠٢٠ - حوالى عام ١٠٥٨)

فيلسوف يهودي أسبانى من مالاجا Malaga [١] تلقى تعليمه فى سراقسطة وكان يجمع بين عبقرية الفيلسوف وإحساس الشاعر، تميزت شخصيته بالحيوية الفكرية وهو يعتبر من المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ومن أهم أعماله « ينبوع الحكمة » وهو باللغة العربية وإصلاح الأخلاق وهو مكتوب باللغة العربية أيضًا وترجمة يهوذا ابن طيبون إلي العبرية .

ومن آرائه :

١- يقسم ابن جابيرول الفلسفة إلي الميتافيزيقا والمنطق وعلم النفس ، وتتألف الميتافيزيقا من نظرية المادة والصورة وهى تعود أصلاً إلى أرسطو حيث رأي أن المادة أو الهيولى هى مبدأ القوة، وأن الصورة هى مبدأ الفعل ، يضاف الى ذلك علم الإرادة ثم علم الجوهر الأول أي الله [٢] .

٢- يرى ابن جابيرول أنه إذا كانت الكائنات من كل نوع تمثل

---

(1) Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by J, Hastings Vol. VI, New York, 1914, p. 89.

(٢) زينب الخضيري ، الفيلسوف اليهودي سليمان بن جابيرول، مقال منشور فى كتاب « يوسف مكرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة » اشراف د. عاطف العراقى – المجلس الاعلى للثقافة ١٩٧٦ ص ٣٢٩ مع التصرف .

إلى جانب اختلافها ، سمات مشتركة فإن هذه المشاركة تشير إلى وجود جوهر متماثل هو أساسها كلها ، بينما تختص اختلافاتها بمبدأ التنوع ، فالأصل المشترك هو المادة، ومبدأ التنوع هو الصورة، وينتهى ابن جابيرول الي القنول بأن هناك مادة فى أساس كل حقيقة [1] .

والواقع أن ابن جابيرول لم يكن يهودياً خالصاً ولا كان مشائياً خالصا ولا أفلاطونياً محدثاً خالصاً إنما كان كل هذا معاً [2] .

(٤)

يخيا بن يوسف بن فاقودا

(١٠٨٠م)

قاضي يهودى عاش بالأندلس ، تأثر بالهجاسبى وأخذ منه، كان اهتمامه ذا طابع أخلاقى تهذيبى على وجه الخصوص [3] من أهم مؤلفاته كتاب (واجبات القلوب) .

ومن آرائه :

١- أساس الحياة الباطنية هو الإقرار الصادق بوحدة الله وأن الذي يقدر لامفر منه بطاعته والتسليم له ويؤدي الإيمان بوحدانية الله إلى نفى اشتراك أي كائن معه .

---

(١) جورج فايدا ص ص ١٣١ - ١٣٥ مع التصرف ،

(٢) زينب الخضيري - مرجع سابق ص ٢٣٦ .

(٣) الدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمي ترجمة عبد الحليم النجار و محمد يوسف موسي مراجعة حسين فوزى ، دار القلم ص ٣٧٤ .

٢- إن خطر الوقوع فى الذنوب لايمكن استبعاده نهائياً إلا عن طريق العزلة التامة عن العالم أى الزهد .

٣- ويرى بخيا أن العالم مخلوق ، لأن كل ما فيه مركب ، والمركب يستلزم مانعاً يؤلف من أجزائه كلاً ويكون سابقاً عليه ويعطى بحيا هذا البرهان وصفاً غائياً ، فالعالم ليس مؤلفا فقط ، ولكن تنظيمه يبين عن خطة ويظهر حكمة خالقه.

٤- أما صفات الله فيرى بخيا أن ليس هناك صفات ذاتية غير وحدة الله، ووجوده وقدمه، أما الصفات الأخرى فليست إلا أحوالا تخص قدرته .

٥- فى النفس والجسم ، يرى بخيا أن الانسان يتكون من عنصرين هما: الجسم والنفس ، وفى النفس جمع الله خاصيتين تتعارض اتجاهاتها : الأولى : هى الشهوة، والثانية: هى العقل ، ومهمة النفس هى مساعدة الجسم، وبقاء نظام الكون كما شاء الله أن ينظمه .

٦- يرى بخيا أن الشرع والعقل هما المؤديان للانسان وأن الفضيلة التى ينبغى الحصول عليها هى (تطهير العمل) أي الإخلاص وأن قمة الحياة الروحية هي حب الله أي انطلاق النفس الذي يحملها إلى أن تتجه بجوهرها نحو الله لكى تلحق بضوئه العلوى [1] .

---

(١) جوزيج فايدا ، مرجع سابق ص ص١٤٢ - ١٥٣ مع التصرف .

(٥)

يهودا هاليفى

(حوالى عام ١٠٨٥-١١٤٠م)

صاحب كتاب (خوزارى) ، أدعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنياً - استدعى ثلاثة من العلماء مسيحياً ومسلماً ويهودياً، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية، والقصة خرافية، والكتاب فى مجموعة هجوم على الفلسفة، كما عرضها ابن سينا ونقد له. ويذكر عنه الدومبيلى أنه كتب باللغة العربية واستهدف به الدفاع عن الدين الموصى به ضد الفلسفة والدفاع عن اليهودية ضد بقية الأديان وعن النزعة المحافظة ضد نزعة القرائين [١] .

ومن آرائه:

١- يرى ليفى أن ادعاء الفلسفة أنها تجلو لنا العلل العليا للحقائق ، يرتكز على خلط، فبأي حق نشبه المعرفة الصحيحة التى يمدنا بها المنطق والرياضيات بالمعرفة التى تقدمها لنا الميتافيزيقيا فالواضح أن هناك اختلاف بين المعرفتين ، وذلك لأنك لن تجد أية مناقشة للمدارس فى شأن الرياضيات بينما لايوجد اتفاق بين علماء الميتافيزيقيا إلا داخل المدرسة الواحدة .

٢- إله الفلاسفة يختلف عن إله الدين ، وذلك لأن إله الفلاسفة يستريح فى طمأنينة أبدية دون أن يهتم بالانسان الذي

(١) الدرميبلى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ .

يرتفع نحوه من خلال الدرجات الوسيطة من السلسلة الفيضية للأفلاك والعقول، وهو معراج يتم بقوة القياسات المنطقية أي الحب العقلي الذي يستسلم إذا قابلته عقبة شاقة، أما إله الدين فيتجه نحو الإنسان ويجذبه نحوه ، وإليه يتجه المؤمن عن رغبة ، وتجربة باطنية، أي على حدس [1] .

(٦)

يوسف بن صديق

(١١٤٩م)

كان عضوا في المحكمة الربانية بقرطبة ومن أعماله : (العالم الصغير) ولقد تأثر صديق بثلاثة تيارات فكرية هى : الأفلاطونية المحدثة ، والارسطاطاليسية ، وعلم الكلام .

ومن آرائه:

١- فى فلسفة الطبيعة:

اتبع يوسف « ابن جابيرول » فتمسك بالثنائية (الصورة - المادة) حتى فى المعقول .

٢- فى علم النفس:

أثبت يوسف عدم جسمانية النفس وجوهرتيها .

٣- فى النفس:

يرى يوسف أن كل نفس فردية تستخلص من النفس الكلية

(١) جورج فايدا ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٦ - ١٨٠ بتصرف .

التى تحوى كل النفوس الجزئية. هذا وإذا كانت النفس الكلية تنقسم إلى كثرة من النفوس الجزئية فإن ذلك يرجع إلى تكاثر الاجسام التى تستخدمها كمستقبل لها، وهذا الانقسام لاينزع من النفس خاصيتها الجوهرية .

٤- في الألوهية:

تأثر يوسف بالأفلاطونية المحدثة وهو يرى أن العالم يستمد نشأته من إرادة الله ، والله واحد ، ووحدته تنفى كل فكرة عن الكم، هذه الوحدة لايمكن ادراكها وهذا دليل جديد على الكمال الإلهى ، وحيث أنه يجب إبعاد كل فكرة كمية فإن فكرة اللانهائية ذاتها لايمكن أن تنسب إلي الله إلا فى معنى مجازى .

٥- في علم الآخرة:

يستمر التأثير الافلاطونى مسيطراً، فنجد يوسف يرفض مع ذلك فكرة تناسخ الأرواح ويؤكد على الروحانية المتكاملة للجزاء، ومعنى ذلك أن العقوبات فى الآخرة لاتكون للجسد وإنما للأرواح ، ويرى يوسف أن النفس السعيدة تعود إلي علمها الأصلى حيث تضيء بدون وسيط بالنور الفائض من الله أما النفس الدنسة فتحيا حياة تعيسة وهى محمولة فى حركة الأفلاك ومحترقة بالنار الأولية .

٦- في البعث:

لاينكر يوسف البعث ، وهو يرى أن الفضلاء بعد أن يتمتعوا بالثواب سوف يعودون إلى الحياة فى عهد المسيح المنتظر [1] .

(١) جورج فايدا : مرجع سابق ص ص ١٦٧ - ١٧٤ بتصرف .

ابراهام بن مايير بن عذرا

(١٠٩٢-١١٦٧م)

هو علم وشارح للكتاب المقدس كما كان نحويًا وكان فى نفس الوقت أحد المترجمين المنهجيين للكتب العربية والمنهجية [١]. ولد فى العقد الأخير من القرن الحادى عشر فى مدينة أسبانية واستمر بها حتى عام ١١٤٠م ومنذ هذا العام حتى عام وفاته أخذ يتجول فى دول عديدة منها مصر وشمال أفريقيا وإيطاليا وجنوب فرنسا وانجلترا. كان شاعراً رقيقاً ضم ديوانه ٢٦٠ قصيدة شعرية، كما كان فيلسوفاً ذائع الصيت ، وكان فى فلسفته متأثراً بالأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية » [٢] له فى التنجيم كتاب اسمه (بداية الحكمة) وله فى الفلسفة كتاب عنوانه « أساس الخوف » ولقد قام ابن عذرا بعدد من التحقيقات التى دارت حول الأخطاء التاريخية لأشعار موسى الخمسة .

ومن آرائه :

١- الله هو الصورة الأصلية التى تفيض عنه كل القوى الفردية، والعالم العقلى المجرد من التغير والفساد يوجد أيضاً بواسطة الله دون أن يكون وحدة مطلقة مثله ، فهو إذن يؤمن كسابقيه بنظرية الفيض متأثرا فى ذلك بأفلوطين .

٢- الجواهر العقلية تتكون من المادة وا ـورة وهنا نراه متأثراً بفكرة الهيولى والصورة الأرسطية .

---

(١) الدوميلى ، مرجع سابق ص ٣٧٥ .

(2) Encyclopaedia of Religion, op. cit. p. 67.

٣- خلود النفس عبارة عن اجتماع النفس الفردية مع النفس الكلية [1] .

(٨)

ابراهام بن داوود

(حوالى عام ١١١٠ - حوالى عام ١١٨٠م)

كتب ابراهام بن داود كتابان الأول فى التاريخ دبجه باللغة العبرية وعنوانه (سفرهقيالا : كتاب النقل) والثانى فى الفلسفة ودبجه باللغة العربية واسمه (العقيدة الرفيعة) [2] وهو يعد أول انتاج للأدب اللاهوتى اليهودى تتغلب فيه الفلسفة المشائية فى صورتها (السينوية) نسبة إلى ابن سينا . ولقد قتل ابراهام فى طليطلة على يد المسيحيين .

ومن آرائه :

١- فى تعريف النفس : اتبع ابن داوود أرسطو وابن سينا ، فالنفس عنده هى : كمال أول لجسم طبيعى ذي حياة ، وأن النفس العاقلة مستقلة عن الجسم .

٢- يري ابن داوود أن ظاهرة الشعور السيكولوجي تثبت أن الانسان يملك نفساً قادرة أن تعرف ذاتها بينما الحواس لاتعرف إلا موضوعها وليس ذاتها ابداً .

٣- الفضيلة هى العلاقة السليمة بين أجزاء النفس بعضها

---

(١) جورج فايدا مرجع سابق ، ص ص ١٧٤ - ١٧٥ بتصرف .

(٢) الدوميلى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ .

بالبعض الآخر [1] .

(٩)

ابن ميمون

(حوالى عام ١١٣٥ - حوالى عام ١٢٠٤)

سنتحدث عنه تفصيلاً باعتباره أهم شخصية يهودية كان لها اسهاماتها في المنطق والفلسفة.

(١٠)

ابن كمونة

(حوالى ١٢٢٥ - ١٢٨٤)

هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلى الملقب بعز الدولة، وكان باحثاً يهودياً وطبيباً بالعراق ، يذكر عنه السنجاري أنه كان يهودى المذهب ، وكيميائياً ، وأديباً وحكيماً ، ومنطقياً [2] . يقال أنه اعتنق الإسلام ، لكن كتاباته لاتدل على ذلك ففيها هجوم علي الديانتين المسيحية والإسلامية لصالح اليهودية .

ولابن كمونة المؤلفات التالية :

١- شرح كتاب الإشارات والتنبهات لابن سينا .

٢- شرح كتاب التلويحات للسهروردي .

---

(١) جورج فايدا ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٨ - ٢٠٣ بتصرف .

(٢) السنجارى إدشاد القاصد اسمى المقاصد ، بيروت ، ١٣٢ هجرية ص ٤٥ .

٣- تنقيح الأبحاث فى البحث عن الملل الثلاث « وهي اليهودية والمسيحية والإسلام » .

٤- الجديد في الحكمة وهو أهم هذه المؤلفات[١] .

ومن آرائه:

١- المنطق هو ميزان الفكر ، وهو آلة النظر ، وقد عرفه ابن كمونة بأنه قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده ومن ثم فلقد أولاه ابن كمونه أهمية كبري ، وأفرد له بابا فى كتابه « الجديد فى الحكمة » مكونا من سبعة فصول عنوانه « آلة النظر المسماه بالحكمة ».

٢- أن الفلسفة أو الحكمة هى التى يتم عن طريقها معرفة حقيقة الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات. وبالتالى يحقق للانسان السعادة السرمدية ويبعد عن الشقاء الأخروى يقول ابن كمونة فى مقدمة كتابه « الجديد فى الحكمة» : وبعد .. فقد اتفق أرباب العقائد العقلية والديانات النقلية ، أن الايمان بالله واليوم الآخر ، وعمل الصالحات هو غاية الكلمات الإنسانية وبدونه لايفوز الإنسان بالسعادة السرمدية ولاينجو من الشقاوة الأخروية، ومن الظاهر أن هذا لايتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية وبالطرق البرهانية لا التقليدية إلا بعلم الحكمة (أى الفلسفة)[٢] .

---

(١) انظر ريشر ، مرجع سابق ص ٤٥٩ ، انظر ايضاً حميد الكبيسي ، الجديد فى الحكمة لسعد بن منصور بن كمونة، دراسة وتحقيق ، جامعة بغداد ، ١٩٨٢ ، ص ١٦ وانظر ايضاً.
The Encyclopaedia of Islam, Vol. III, 1975 P. 815.

(٢) حميد الكبيسى : مرجع سابق ص ١٤٥ .

٣- يثبت ابن كمونة وجود الله سبحانه وتعالي بدليل الواجب والممكن، وفحوى هذا الدليل أنه لو لم يكن هناك موجود واجب الوجود لكانت الموجودات كلها ممكنة الوجود وتحتاج إلى وجود علة تخرجها من دائرة الممكن إلي دائرة الواجب وهذه العلة غير المعلولة هى الله واجب الوجود بذاته .

٤- والله واجب الوجود واحد لايشاركه شيء وهو ليس مركبا ولا جسماً وليس له ولد وينفى ابن كمونه عنه الحلول والند والضد وكونه محلاً للحوادث ، وجواز العدم عليه سبحانه، أما الصفات الوجوبية لله فهى أنه قادر عالم حكيم وجواد وحق .

٥- يؤمن ابن كمونة بنظرية الفيض ، لكن الذي يصدر عن واجب الوجود هو العقل المحض وليس الأجسام كلها، ثم تتوالى سلسلة الفيض إلى أن نصل إلي العقول فالنفس الكلية فالنفوس الجزئية فالإنسان الذي يتكون من نفس وجسد .

٦- يرى ابن كمونة أن النفس جوهر وليس بجسم أو جزئه وإنما هى التى تدبر أمر الجسم وتتصرف فيه وتكون مع الجسم الإنسان، فالإنسان عند ابن كمونه يتكون من جوهرين مستقلين هما الجسد والنفس ، الأول روحى خالد والثاني مادي ينحل ويفسد .

(١١)

ليفى بن جيرسون

(حواى ١٢٨٨ - حوالى عام ١٢٤٤م)

من خيار علماء العصر الوسيط له أبحاث في الرياضيات والفلك، ناقش العديد من المسائل الفلسفية ظهرت فى مؤلفه : (ملاحم الرب) ، تأثر بالمذهب المشائى من أرسطو نفسه ، ومن المسلمين الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد بصفة خاصة .

من آرائه :

العالم مخلوق وليس قديم ، وكانت حجته فى ذلك هى الغائية، فلا شيء يوجد عبثاً فى الطبيعة وأنه يوجد فى الكون نظام يفترض علة وحيدة نهائية تنظم وجوده .

هذا ويلاحظ أن « ابن جيرسون » بعد برهنته على عدم قدم العالم، نجده يقول أن المادة قديمة وهنا يجب أن نلاحظ أنه عندما يقول المادة قديمة لايقصد المادة الأولى عند المشائين، وإنما المادة الأولى عنده وجدت كجسم هندسي محض ولاشيء أكثر من ذلك أما الاستعداد لتلقى الصور الجسمية فقد أعطى لها بعد ذلك، ومع ذلك فإن المادة بكونها تجسيم محض بدون شكل هى قديمة وأن الله قد أخرج العالم منها وليس من العدم [١] .

---

(١) جورج فايدا ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٤ ، ٢٥٨..

(١٢)

هداي كرسكاس

(حواي عام ١٣٤٠ - حوالي عام ١٤١٠م)

كان كرسكاس زعيماً روحياً للمجتمعات اليهودية فى أرجوان له مؤلف رئيسى هو : (نور الله) رتب فيه المذاهب الأساسية التى يعالجها حسب قيمتها دون أن يهتم بعرضها فى سياقها الفلسفى . ناقش أموراً عديدة مثل : وجود الله ووحدانيته، أما من الناحية الفلسفية، فقد نقد كرسكاس الفلسفة وقال بأن التوراه وليست الفلسفة هى التى يمكن أن ترشدنا إلى الحق .

ولقد خصص كرسكاس جزءً من كتابه (نور الله) للفحص النقدى لكتاب الطبيعة لأرسطو ، والذى جعل من كرسكاس أحد المبشرين بالفلسفة الطبيعية فى العصور الحديثة [١] .

---

(١) مرجع سابق ، ص ٢٥٨ .

نموذج لإسهام مفكر يهودى

فى مجالى الفلسفة والمنطق

مَوسى بن ميمون

موسى بن ميمون

أولا : حياته وتعليمه :

هو أبو عمران موسى « عبيد الله » [1] بن ميمون بن يوسف القرطبى ولد من أسرة يهودية عريقة يقال إن نسبها يرجع إلى « يهودا » جامع أسفار المشنا [2] فى القرن الثانى الميلادى وكان مولده فى الثلاثين من شهر مارس سنة ١١٣٥م (٥٢٩هـ) [3].

وقبل أن يبلغ « موسى » الرابعة عشر من عمره استطاع الموحدون بقيادة عبد المؤمن الكومى الزنانى انتزاع قرطبة من يد المرابطين . وذلك عام ١١٤٨م (٥٤٢هـ). وكان من عادة الموحدين الذين عرفوا بشيء من التشدد والغلظة - إذا ملكوا بلداً ، أن

(١) كانت ولادة ابن ميمون قبيل عيد الفصح عند اليهود، والذي يحتفلون فيه بذكري خروج موسي بن عمران عليهما السلام مع بنى اسرائيل من الديار المصرية، ولهذا سمى موسي وكني بأبي عمران بدون أن يكون له ولد بهذا الاسم، ويكني أيضا عبيد الله ويطلق عليه أحيانا Rambam وهي الحروف الأولى لعبارة الحاخام موسي بن ميمون Rabbi Mosche Ben Maimonides وفى الغرب يطلق عليه اختصارا Maimonides وأحيانا يلقب Moses Aegyptiacus أي موسي المصري (راجع ولفنسون : ص ١، ٢ وأيضا زينب الخضيري : ابن رشد وتلاميذه اللاتين دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) المشنا أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس، وهو يتناول التشريع اليهودى ويستمد قوانينه من التوراة اعتماداً علي روايات السلف، وجامع المشنا هو يهوذا هناسي الذي كان زعيما للطوائف اليهودية بفلسطين في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي ، وأسلوب المشنا الرمزي المجرد يؤدي إلي الغموض ، ولذلك فإنها لاتدرس إلا بمعاونة التلمود الذي شرح غوامضها. وفسر أسس قوانينها ، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التي وردت فيها .

(٣) إسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته) الطبعة الأولى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦م ص ١.

يعرضوا الاسلام على أهل الذمة فيه، فمن أسلم سلم وحظى بالأمن والطمأنينة، ومن طلب المضى إلى بلد آخر أذنوا له ، ومن أبى وعاند قتل ، وإزاء ذلك نزحت أسرة ميمون بن يوسف إلى مدينة المرية التى كانت قد سقطت فى يد المسيحيين سنة ١١٤٣م (٥٣٧هـ) [١] ، وهناك احتمال لأن يكون ابن ميمون قد التقي فى تلك البلدة بالفيلسوف ابن رشد الذي يقال إنه هاجر اليها لبعض الوقت بسبب نزعته الفلسفية التى أثارت العامة ضده، إلا أن « المرية » لم تلبث أن دخلت فى حكم الموحدين عام ١١٦٠ (٥٥٥هـ) على إثر فتح أبو يعقوب بن عبد المؤمن لها [٢] . ومن ثم استأنفت أسرة ميمون بن يوسف الرحيل لتنزل بمدينة فاس التى كانت من المواطن الأصلية لطوائف الموحدين المصامدة، إلا أن اليهود كانوا ينعمون فيها بشيء من الطمأنينة أكثر من المدن الآخرى . وفى فاس استمع « موسي » إلى دروس عالم يهودي يدعى « يهودا الكاهن » [٣] وظلت الأسرة بفاس حتي وفاة الخليفة عبد المؤمن بن علي سنة ٥٥٨هـ (١١٦٣م)، وتمكن ابنه أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من تولى الحكم في شعبان من نفس العام بعد أن نحي أخاه الأكبر محمداً عنه [٤] ،

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٥ ، ٦ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٧ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٨ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٧م ج٤ ص ص ٢١٩ -١٢٢٢(ويلاحظ أن دولة الموحدين أسسها أبو محمد عبد المؤمن بن علي الذي بايعه الموحدون خليفة للداعية محمد بن تومرت عام ٥٢٦هـ وبدأ من لدوره بمحاربة المرابطين، وتم له القضاء علي دولتهم في المغرب سنة ٥٤١هـ بدخوله فاس ومراكش ، ومن ثم رام فتح الاندلس فدخل قرطبة عام ٥٤٢هـ (١١٤٨م) وبعد لفترة عهد إلى ابنه أبو يوسف يعقوب (ثاني خلفاء الموحدين) =

وبدأت بذلك جولة أخرى من التضييق على اليهود جعلت أسرة « ميمون بن يوسف » تستأنف الترحال لتنزل في ابريل عام ١١٦٥م (٥٦٠.. هـ) بمدينة عكا بفلسطين إلا أن موسي وإخوته لم يلبثوا أن نزحوا إلى مصر في نفس العام، بينما فضل والدهم البقاء بفلسطين التي كانت تحت حكم الصليبيين وكان المسلمون واليهود يرزحون فيها تحت نير الاحتلال، أما في مصر فقد كان اليهود ينعمون بالحرية والطمأنينة في ظل حكم الفاطميين وكانوا ينتشرون في أغلب مدن الوجه البحري ، وفيهم أصحاب الأموال والتجارة وفي هذا المناخ الطيب بدأ « ابن ميمون » في تحقيق طموحاته وآماله العلمية فاجتهد في دراساته الدينية بجانب مشاركته لشقيقه داود في تجارة الأحجار الكريمة [1] .

وبعد أشهر قليلة من إقامة موسى بن ميمون بمدينة الفسطاط بمصر نعى إليه والده الذى كان قد انتقل من عكا للإقامة بالقدس ولم يلبث أخاه داود أن لقى حتفه غرقاً أثناء إحدي رحلاته للتجارة ،

= بالإمارة علي الأندلس ومحاربة ماتبقى من معاقل المرابطين والنصاري ، وعاد عبد المؤمن إلي عاصمة ملكه حيث توفي عام ٥٥٨هـ (١١٦٣م) فآلت خلافة الموحدين إلي ابنه الأكبر « محمد » ولكنه لم يحسن التصرف ، وكاد الحكم يخرج من يده، فاتفق الموحدون علي مبايعة « أخاه يوسف » ليكون ثاني خلفاء الموحدين بدلاً منه ، وليصبح أيضاً من أعظم خلفاء الموحدين، وأقتدي بأبيه في محبة العلم والعلماء وإجادة الفلسفة والعلوم، ومصاحبة رجال الفكر وكان منهم أبوبكر الصائغ (ابن باجة) وابن طفيل وابن رشد ، والوزير الطبيب ، أبو بكر بن زهرة ، وبعد وفاة أبو يعقوب عام ٥٨٠هـ ، ١١٨٤م آل الأمر إلى ابنه يعقوب المنصور ، ثالث خلفاء الموحدين وهو الذي حدثت معه محنه ابن رشد رغم صداقته الوطيدة له).

(١) ولفنسون : مرجع سابق ص ٩ ، ١٠ .

وفقد موسي معه كل ثروته [1] .

وبرغم هذا النوع من الحياة ، حظي ابن ميمون بقسط وافر من التعليم والثقافة، ولم تثنه التنقلات والشدائد التي عاناها عن مواصلة طريق العلم، بل لقد هيأت له الظروف ملاقاة العديد من الفلاسفة والعلماء المبرزين فضلاً عن نشأته أصلاً فى أسرة تتوارث العلم وتحرص عليه، فقد كان والده من علماء الشريعة اليهودية، وملماً بعض الشيء بالعلوم الطبيعية والفلسفية وله رسالة مشهورة يحث فيها أبناء ملته على التمسك بالعروة الوثقى والثبات على النوازل والشدائد التي يمحص بها الله شعب بني اسرائيل [2] . ولقد عد موسي والده من أساتذته ، ونقل عنه نصوصا شتى فى مؤلفاته كما تتلمذ على العالم يوسف بن صديق الأندلسي [3] واكتملت ثقافته الدينية بالمحاضرات التي سمعها في مدينة فاس من « يهودا الكاهن ».

أما ثقافة ابن ميمون الفلسفية والعلمية، فقد استقاها من الفلاسفة والعلماء المسلمين ، سواء الذين درس عليهم مباشرة في الأندلس والمغرب ، أو من تتلمذ علي كتبهم ليقوم بإجمال آرائهم فى مؤلفاته خاصة كتابه « دلالة الحائرين » وهو يعترف بأنه التقى بولد بن أفلح الاشبيلي (جابر بن أفلح) وقرأ على أحد تلاميذ أبو بكر بن الصائغ ونسخ عنه بعض وجوه الاستدلال التى قصد بها أن تكون

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٠ .
(٢) نفس المرجع السابق ص ٧ .
(٣) نفس المرجع السابق ص ٣.

الزهرة وعطارد فوق الشمس [1] وبذلك يكون قد أخذ الفلك والرياضيات عن هذين العالمين ولم يزد إنتاجه في الفلك والرياضيات عن تهذيب كتابين هما « الاستكمال في الهيئة لابن أفلح والاستكمال فى الرياضيات لابن هود [2] .

ويذكر بعض المؤرخين أن ابن ميمون التقى بأحد تلاميذ الفيلسوف ابن باجه، ويشيرون إلى ابن رشد ، وأحيانا ابن طفيل ، وهناك من يبالغ فيقول إنه أقام ضيفاً في دار ابن رشد بقرطبة إلي يوم اضطهاده ونفيه منها [3]، وهى رواية ظاهرة التناقض ، لأن ابن ميمون قد غادر قرطبة وهو ابن ثلاثة عشر عاما، وإذا ما كان قد حدث لقاء بين الفيلسوفين ،فالمرجح أنه كان لقاءً عابراً بمدينة المرية ، كما سبق القول ، لكن ماهو ثابت من علاقة ابن ميمون بفيلسوف قرطبة فهو ما أشار إليه الفيلسوف اليهودي في رسالة له كتبها من القاهرة سنة ١١٩١م إلي تلميذ له يدعي يوسف بن يهوذا يذكر فيها أنه وصله في المدة الأخيرة كل ماألفه ابن رشد فى تلاخيص أرسطو إلا كتاب الحس والمحسوس وقد ظهر له أنه قد أصاب كل الإصابة ، إلا أنه لم يتمكن إلي الان من البحث فى مؤلفاته بحثاً وافياً [4] .

ولكن هذه الرسالة تثير بعض التساؤلات ، فهل يعنى « ابن ميمون » أنه لم يطلع على أراء ابن رشد إلا فى هذه الفترة (عام

---

(١) موسي بن ميمون : دلالة الحائرين ، ترجمة حسين اتاي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ١٩٨٧ جـ٢ ، فصل ٧ ، ص ٢١٣ .

(٢) زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٣م . ص ٣٧.

(٣) فرح أنطون : فلسفة ابن رشد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة بدون تاريخ ص ٤٣

(٤) نفس المرجع السابق ص ٤٤ .

١١٩١م) أو قبله بقليل أي بعد الانتهاء من جزء كبير من كتابه دلالة الحائرين ؟ وهل يقصر ما أطلع عليه من مؤلفات فيلسوف قرطبة علي تلخيصه لكتب ارسطو فحسب ؟ هذا ما سنجيب عليه بعد عرضنا وتحليلنا الموجز لكتاب دلالة الحائرين .

واستكمالا لمسيرة حياة ابن ميمون نجد أنه بعد أن طاب له المقام بمصر قد احترف الطب [1] بعد أن فقد ثروته وتجارته علي أثر غرق شقيقه، ولم يلبث أن أصبح من المبرزين في الطب الذين يطيب لابن أبي أصيبعة الإشادة به بعبارة « أوحد زمانه » ويجعله القاضي عبد الرحيم بن علي البيساني وزير صلاح الدين الأيوبي طبيبا له لينتقل في السنوات الخمس الأخيرة من حياته إلي خدمة الملك الأفضل أبي الحسن علي بن صلاح الدين الذي تولي حكم مصر سنة ١١٩٨م [2] .

وهكذا عاش ابن ميمون في مصر حياة حافلة من الناحيتين الدينية والعلمية فقد التف حوله جمهرة من الشباب اليهود أغلبهم من مهاجرى الأندلس والمغرب يستمعون إلي محاضراته في علوم الدين والرياضة والفلك والفلسفة، وبدأ اسمه ينتشر في مصر ثم في الشام والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا، وتفد إليه استفسارات أبناء ملته في الدين والعلم والفلسفة ، وبالجملة بلغت شهرته حداً قيل معه « من موسي إلى موسي لم يقم مثل موسي » [3] إلا أن هذه الحياة لم

(1) Ency- of Religion and Ethics Art. Maimonides, by, W. Crooke, Vol, VIII, Edinburgh Ed. 1937. P. 340.

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق نزار رضا ، مكتبة دار الحياة بيروت بدون تاريخ، ص ٣٦١.

(٣) وللنسون : مرجع سابق ص ٢٦ وأيضا Ency. of Religion and Ethics, op. cit, p.341.

تخل من بعض العداوات والمشاكل التي كانت تثار بين الحين والآخر، كان منها حادثة مفادها أن أحد الفقهاء من الأندلس ويدعى « أبو العرب بن معيشة» شنع عليه بأنه كان قد أسلم، يرمي بذلك إيقاعه تحت وطأة حد الردة، إلا أن الوزير عبد الرحيم منعه عنه وقال له: رجل مكره لايصح إسلامه شرعاً .

وقصة إسلام ابن ميمون أوردها بعض المؤرخين ، وعلي رأسهم القفطي [1] حيث ذكر أنه أظهر الإسلام بقرطبة وألزم بجزئياته من قراءة وصلاة وظل علي هذا الحال إلى أن نزل بمدينة الفسطاط فأظهر دينه وسكن محلة المصيصة التي كانت المركز المفضل للأسر اليهودية بالفسطاط، كما ذكر هذا الخبر ابن أبي أصيبعة [2] وابن العبري [3] ومن تبعهم من المحدثين .

ولقد أفرد ولفنسون مايربو علي الثلاثة عشر صفحة [4] في كتابه لتفنيد هذه الدعوى ونفيها على أساس أن أسرة « ميمون ابن يوسف » آثرت الرحيل حفاظا علي دينها، واستطاع بالفعل دحض بعض الدعاوي التي لفقت حول تلك المشكلة، ولكننا نرى أنه سواء أكانت أسرة موسى بن ميمون قد تظاهرت بالإسلام طلباً للسلامة - وهو ما يؤيده نزولها بفاس أثناء حكم الموحدين بلا خوف - أو آثرت التعجيل بالرحيل تعلقا بدينها، فإن هذا ليس بابا للنيل من

(١) جمال الدين القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء طبعة ليبسيك ١٩٢٣ م ، ج٥ ، ص ١٤٨ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : مرجع سابق ص ٣٦٢.

(٣) ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ،المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ ص ٢٣٩.

(٤) ولفنسون : مرجع سابق ص ص ٢٧ - ٤٠ .

الفيلسوف فى دينه وشرفه ، وهو ما أوضحه القاضي الفاضل ببيان حكم الإسلام القائم على قوله تعالى : «لا إكراه فى الدين .» [1] .

وقد توفى ابن ميمون في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤م (٦٠٠هـ) وحملت جثته إلي طبريه ليدفن بين قبور عظماء بنى إسرائيل [2] .

ثانيا: مؤلفات ابن ميمون:

تصنف مؤلفات ابن ميمون عادة بحسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام كالآتى [3] :

١- المؤلفات الدينية

ومن أهمها كتابه « تثنية التوراه » أو « مشنة توراه » وهو مؤلف ضخم يتكون من أربعة عشر كتابا تتضمن أحكام الشريعة اليهودية وقد استغرق إعداده ما يربو على عشر سنوات كاملة، ولم يتبع فيه ابن ميمون الأسلوب التقليدي القائم على عرض أراء أصحاب المذاهب المختلفة بل اهتم باستخلاص مضمون الأحكام الشرعية بطريقة عقلية واضحة ودقيقة .

وكلمة « مشنة » تعنى « اثنين » أو التثنية والتكرار ولهذا اعتبر ولفنسون هذا الكتاب هو الثاني بعد التوراه بينما رجح

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٦ .

(٢) ولفنسون : مرجع سابق ص ٢٥ .

(٣) اعتمد في هذا الثبت علي المراجع التالية :

- اسرائيل ولفنسون : مرجع سابق ص ص ٤١ - ٥٩ .

- حسين آتاي : مقدمة ترجمته لكتاب دلالة الحائرين ص ص ٤١ : ٥٩ .

- زينب الخضيري : ابن رشد وتلاميذه اللاتين مرجع سابق ، ص ص٣٣ - ٣٧ .

Ency. of Religion and Ethics, op. cit. p. 340.

« حسين آتاي » أنها تعى تعاليم التوراه، ونؤيد بدورنا هذا الرأي لأنه لايمكن أن يكون مقصد أي عالم لاهوتى في أي دين سماوي أن يضع كتابا يقرنه بالكتب السماوية المقدسة، كما أن الكتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية، ولايتعدي هذا النطاق ولهذا فقد جاءت ترجمة عنوانه إلي اللغة الإنجليزية مثلاً « تقنين الشرائع الربانية ».

" Codification of rabbinic Laws".

ويلي كتاب المشنة في الأهمية كتاب السراج، وكان ابن ميمون قد بدأه بالأندلس وهو في سن الثالثة والعشرين ، وانتهي منه في مصر عام ١١٦٨م ، وهو تفسير مفصل لكتاب « المشنة » وبحث واف عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود ، وجاء هذا الشرح مبسطاً وصالحاً للعامة وقد كتب باللغة العربية، ثم نقلت أغلب أجزائه إلي العبرية بعد حوالي قرن من وفاة ابن ميمون .

وبخلاف هذين المؤلفين الرئيسيين فى الأمور اللاهوتية كتب ابن ميمون بعض الكتب والرسائل أهمها «كتاب الفرائض » وكان بمثابة تمهيد لكتابه « تثنية التوراه » ورسالة في التحول القهري من دين لآخر ، وقد كتبها عندما اشتد ضغط الموحدين علي اليهود ، وخيروهم بين ترك البلاد أو دخول الاسلام وفيها يحث اليهود علي الهجرة إلي حيث يمكنهم ممارسة شعائر دينهم بلا خوف ، بدلاً من الموت في بلاد يفرض أصحابها دينهم علي الأهالي، وله أيضاً رسالة في حساب مواعيد الأعياد اليهودية ، ومقالة في السعادة، ورسالة كان قد بعث بها لأهل اليمن ، ومقالة في التوحيد .

٢- المؤلفات العلمية

وهي تشمل مؤلفات فى الطب ومنها مقالة فى تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل ابن صلاح الدين ، ومقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة ، ومقالة في البواسير وعلاجها وأخرى في الربو ، وكتاب في الجماع ، وفصول في الطب يقلد فيها فصول أبقراط ومقالة في بيان الأعراض ، وكتاب في الصحة والأخلاق، ورسالة فى الأشربة والأطعمة. واختصار لكتب جالينوس الستة عشر، وشرح لأسماء العقار، وذلك بالإضافة إلي كتابيه في الهيئة والرياضيات المشار اليهما آنفا وقد كتب ابن ميمون كل مؤلفاته، باستثناء المشنة باللغة العربية ، وترجم معظمها إلي اللغة العبرية ، وبعضها إلي عديد من اللغات الأوربية الحالية .

٣- المؤلفات الفلسفية

لقد ارتبط اسم موسي بن ميمون بكتابه « دلالة الحائرين » الذي يكاد يكون هو المؤلف الوحيد الذي يتصف بحق بأنه مؤلف فلسفي ولم يكتب ابن ميمون سواه إلا مقالتين إحداهما في صناعة المنطق ،كتبها إبان شبابه، وليس بها مايميزها عن سواها من كتب المنطق ، والأخرى في البعث الجسمانى وتأتى أهميتها فى تناولها لعقيدة اليهود الخاصة بالآخرة والتى تتسم بالكثير من الغموض والإبهام [1] وإلا أن هذه الرسالة الصغيرة لاتعدو في شيء ما أورده ابن ميمون من أراء في كتاب دلالة الموحدين وبذلك يظل هذا الكتاب هو الولف الفكري الوحيد الجامع لآراء ابن ميمون ومعارفه

(١) حسين آتاي : مقدمة الناشر لكتاب دلالة الحائرين ص XXVIII .

الفلسفية، وينظر اليه مفكرو بني إسرائيل علي أنه ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطي [1] ، كما حظي بمكانة أثيرة لدي الفلاسفة والمؤرخين في الغرب المسيحي .

وينقسم كتاب دلالة الحائرين إلي ثلاثة أجزاء ويمكن عرض أهم الأفكار الواردة فيه بإيجاز فيما يلي :

١- يتألف الجزء الأول من خمسة وسبعين فصلاً، فضلاً عن مقدمة يذكر فيها الفيلسوف أن غرضها هو بيان معانى أسماء جاءت في كتب النبوة منها اسماء مشتركة حملها الجهال علي معان لاتحتملها ومعان مستعارة حملوها علي الظاهر فحسب ، وأسماء مشككة ظنوا أنها تقال بالتواطؤ ، فضلاً عن أن الأنبياء قد ألغزوا وجاءوا بأمثال يقبلها العامة علي ظواهرها بدون أن تتيه عقولهم فيها بينما ينبغي علي العلماء تأويلها، ولهذا فإنه لايوجه كتابه لعموم الجمهور بل يقصد به رجل دين صحيح الاعتقاد والنظر في علوم الفلاسفة. حسن العقل والدين والخلق ، إلا أنه لاتزال تلتبس عليه تلك الأسماء والألغاز وتورثه الحيرة والدهشة، أو يعوقه تعلقه بظاهر الشريعة عن طرح ما علمه ابتداء منها خوفاً من أن يكون بذلك قد طرح قواعد الشريعة ذاتها .

وعلي هذا خصص ابن ميمون الفصول الثلاثين الأولى لتأويل بعض الألفاظ الواردة في التوراة ويوحى ظاهرها بالتجسيم ومنها « صورة » مثال ، مكان ، الكرسي الجلوس ، الفوقية ، الوقوف ، الانتصاب ، الصخرة ، القرب ، اللمس التقدم العلو ، المجيء ،

(١) ولفنسون : مرجع سابق ص ٥٩ .

الخروج .. الخ . وذلك ليصرفها عن معانيها الحسية ويبين دلالتها المعنوية، وهوي يقتفي في هذا أثر المعتزلة وبعض الفلاسفة والصوفية المسلمين لايكاد يحيد عما أوردوه إلا فيما اقتبسه من أمثلة خاصة بأنبياء بنى إسرائيل ثم يتطرق لتناول موضوع العقل الإنساني، وبيان مدي قدراته، وتطلعه أحياناً لإدراك مافوق طاقته مما يجعله يبادر بتكذيب بعض الأمور التي لم يتبرهن استحالتها، أو يغلب الخيالات ويميل نحو النقائص والرذائل والشرور لانطفاء دور العقل، مثلما يحدث في البصر عندما يجهد بالتحديق في أمور أدق مما يطيق [1] ولهذا يحذر الفيلسوف من الابتداء بالعلم الإلهى ، لأن ذلك يؤدي الي تشويش الاعتقاد ، وقد يتعدي ذلك إلي لتعطيل المحض ، وهو يذكر نفس الأسباب التي أوردها الغزالي قبله، وتوجب الضن بهذا العلم علي غير أهله وهى دقة هذا العلم ولطاقته، وقصور أذهان الناس كلهم في ابتدائهم، وطول التوطئات فيه مقابل تشوق الإنسان بطبعه لطلب الغايات ، ثم وجوب تحصيل الفضائل الأخلاقية أولا كتوطئة للفضائل النطقية ، ولاسيما وأن تلك المعقولات الكاملة لايمكن حصولها إلا لرجل مرتاض الأخلاق ذي هدوء وسكون ، وأخيراً وجوب الاشتغال بضروريات الحياة وحفظ الأبدان وما ينضاف إليها من شواغل الزوجة والأولاد .

وبعد ذلك يتطرق ابن ميمون لموضوع الصفات الإلهية ، فيتناولها علي مدي سبعة عشر فصلاً [2]، ويتابع فيها المعتزلة متابعة تامة، فيذكر أنه تعالي يمتنع كونه ذا صفات ذاتية ، ولهذا

---

(١) موسي بن ميمون : دلالة الحائرين ، فصل ٣٣ ص ص ٧٠ ٧١ .

(٢) نفس المرجع السابق ، الفصول ٥٠ : ٦٦ ص ص ١١٤ - ١٦٤ .

فمن قال إنه واحد ذو صفات عدة فقد قال إنه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته[1] أما من يتجرد من الأهواء ، ويكون ذا فهم فإنه يتصور وحدانية الإسم، وكذلك فمن البعد عن حقيقة ذاته من يتصوره تعالي ذا كيفية ومن العجب من يقول بالصفات وينفي عنه تعالي التشبيه والتكييف ، فالحقيقة أن الله واحد من جميع الجهات لاتكثير فيه ، ولامعني زائد علي الذات ، وذاته تعالي يمتنع علي البشر إدراكها، وهذا ما أعلمه الله لموسي علي الطور .

ويلي موضوع الصفات الإلهية مسألة خاصة بالفكر اليهودي ، وهي الاستراحة في يوم السبت وقد أولها ابن ميمون بمعني إقراراللّه تعالي للوجود علي ماهو عليه ، حيث كانت تحدث في الأيام الست السابقة حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن، وفي اليوم السابع استمر الأمر علي ماهو عليه، ثم يتطرق لاستعراض نسبة الفلاسفة « للعقل والعاقل والمعقول » إلي الله تعالي ، وإطلاقهم تسمية العلة الأولى عليه تعالى لينطق من ذلك إلي استعراض ما أخذه اليهود عن المتكلمين الإسلاميين في مسألة العلم الإلهي ، بعدما تلفت هذه الأمور في الملة اليهودية بطول الزمان واستيلاء الملل الجاهلية عليهم، ولكونها أمور لم تكن مباحة للناس كلهم[2] . ويمضى الفيلسوف حتي آخر هذا الجزء في استعراض عام لأفكار المتكلمين .

٢- ينطوي الجزء الثانى علي ثمانية وأربعين فصلاً، تبدأ بمقدمة يستعرض فيها بإيجاز زائد عن الحد المقدمات المحتاج اليها

(١) نفس المرجع السابق ص ١١٥ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ١١٥ .

في إثبات وجود الله تعالى ، وفي البرهان علي كونه ليس جسماً، ولا قوة في جسم (*) وفيها يتطرق - علي مدار ست عشرة مقدمة - لاستعراض ومناقشة خصائص الأجسام ولواحقها من التناهي والحركة وقبول الانقسام، لينطلق من ثم إلي بيان ما يترتب عليها من أمور منها أن كل متحرك فله محرك ضرورة، وأن كل ما يخرج من القوة إلي الفعل فيخرجه غيره ، وهو خارج عنه ضرورة ومن الواضح أن ابن ميمون استقي معلوماته في كل تلك الموضوعات من الفلاسفة الإسلاميين خاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد، ولهذا لايلبث أن يتطرق إلى التدليل على وجود الله بالبرهان الأنطولوجى الذي تميز به الفلاسفة المسلمون والقائم علي تقسيم الموجودات الي واجب الوجود بذاته وهو الذي لاسبب لوجوده بوجه سوى ذاته فحسب، وممكن الوجود ويشمل كل ما لوجوده سبب حيث يكون ممكناً باعتبار ذاته ، وواجباً باعتبار العلة التي أوجدته .

أما فصول هذا الجزء فتدور حول استعراض آراء أرسطو في حركة الأفلاك وأسبابها وخصائصها ثم أدلة أرسطو والفلاسفة علي قدم العالم، وترجيح ابن ميمون لحدوث العالم علي قدمه، ثم ينطرق إلي بيان بعض الشواهد من التوراة عن أمور العالم وخلقه، لينطلق بعدها إلي استعراض نظرية النبوة علي مدار ستة عشر فصلا ، لم يخرج فيها عن الاستمداد من أفكار الفارابي وابن سينا وبعض الصوفية الأندلسيين في مسألة الرؤية والاحلام لينهي هذا الجزء من الكتاب بفصل عن نسبة الظواهر الطبيعية لله تعالي كعلة اولي لكل

(*) وقد أحسن حسين آتاي صنعاً بأن طبع شرح الشيخ محمد التبريزي عليها في الحاشية لتدارك بذلك الخلل الذي أحدثه ابن ميمون بسبب المبالغة في إيجازها إلي درجة لاتفي ببيان مضمونها .

شيء وهي الفكرة التي عرفت عند الأشاعرة بنظرية المناسبات أو العلل الظرفية، وكان لها تأثيرها في كثير من الفلاسفة المحدثين .

٣- يقع الجزء الثالث فى أربعة وخمسين فصلاً خصص منها الفصول السبعة الأولي لتفسير رؤي بعض أنبياء بنى إسرائيل - حزقيال وأشعيا خاصة - ليتطرق فى باقي هذا الجزء لاستعراض تنظيم الله للخلق وعنايته به ودعوة موسي لترك الأوثان ، ثم استعرض بعض فرائض الشريعة اليهودية فى أحكام العبادات والمعاملات .

والانطباع الذي يمكن أن نخرج به من قراءتنا الفاحصة لدلالة الحائرين هو أنه كتاب تجميعي، يقتصر علي مجرد عرض آراء السابقين بدعوي التوفيق بين الفلسفة أو العقل وبين الشريعة أو النقل ، ويكاد يخلو من أية فكرة جديدة أو أصيلة أو حتي موقف محدد يمكن أن ينسب إلي هذا الفيلسوف، الاهم إلا فيما يتصل بالمواقف الخاصة بالشريعة اليهودية كدين ، وهو ما يخرج عن مضمون بحثنا هذا ، والذي يقتصر علي دور المفكر كفيلسوف وليس كفقيه ويبدو أن هذا الكتاب قد استمد شهرته بالفعل وكما ذكر ولفنسون [1] من كون مؤلفه رئيساً دينياً مشهورا بين أبناء طائفته، إلا أن البت في مدي أصالة ابن ميمون لايزال يحتاج لتناول بعض أفكار بشيء من الدقة والتمحيص حسبما تمليه الأمانة العلمية، وهذا هو موضوع الفقرة التالية .

(١) ولفنسون : مرجع سابق ، ص ٦٠ .

ثالثا: مكانة أفكار ابن ميمون الفلسفية «نظرة نقدية»:

سوف نفتصر في بيان مكانة الفيلسوف علي النظر في طريقة عرضه لأربع مسائل تتضمن مشكلات التأويل ، والتدليل علي وجود الله والنبوة، وحدوث العالم وهي مجرد نماذج اخترناها بطريقة أقرب إلي أسلوب العينة في علم الاجتماع منها إلي تناول فكرة الفيلسوف بطريقة تطورية أو تحليلية شاملة لما يقتضيه هذا التناول المفصل من إفراد كتاب كامل وليس قسماً من بحث محدود الحجم .

أ- مشكلة التأويل:

ضمن ابن ميمون كتابه كثيرا من التأويلات لألفاظ واردة في التوراة ويفيد ظاهرها معان وتشبيهات حسية منها - كما ذكرنا من قبل - ألفاظ: صورة ومثال وشكل وهيئة والانتصاب ، والجلوس والوقوف ، والصخرة ، والقرب ، والمس ، والتقدم والعلوم والجيئة والخروج ، والسكن وغير ذلك كثير مما رام ابن ميمون تأويله لصرفه عن تلك المعانى المحسوسة، فأشار مثلاً بالقرب والمس والتقدم الي اتصال العلم بالمعلوم وليس اتصال أو دنو في المكان [1] ، لأن الله تعالى ليس جسما ، فلا يدون ولايقرب من شيء ولاشيء يدنو به تعالى ، فالمعنى إذن ينصرف إلي اتصال العلم والإدراك، كما صرف العلو إلى ارتفاع المكانة وإلي علو المكان وصرف لفظ المجيء إلي معنى حلول الأمر الذي ليس بجسم أصلا ويري أنه استعير الباري عز وجل إما لحلول أمره أو لحلول سكينته [2] ولايخفي أن هذه

(١) ابن ميمون : دلالة الحائرين ، مرجع سابق ، ج١ ، فصل ١٨ ص ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) المرجع السابق فصل ٢٢ ص ٥٤ .

تأويلات تتضمن نفس المعاني التي أوردها المعتزلة لنفس الألفاظ ، ما أن الاهتمام دائما بصرف المعني عن أي تشبيه يفيد الجسمية هو أب المعتزلة ولم يعرف عند اليهود قبل الإسلام، اللهم إلا عند يلون السكندري الذي كان يرتكز في تأويله علي أفكار ونظريات فلسفة اليونانية، ولم يكن يقصد به أساساً تنزيه الله عن مبدأ لجسمية والتعدد وغير ذلك من المبادىء التي ترتكز علي أساس يني .

ب - التدليل علي وجود الله تعالي ووحدانيته :

خصص ابن ميمون فصلاً كاملاً [1] لمناقشة قضية تهرب لمتكلمين من إطلاق اسم « العلة » علي الله وإيثارهم تسميته « بالفاعل » ، وكان مقصده التسوية بين هذين الإسمين ويبدو أنه ألقى نظرة متسرعة علي هذا الموضوع في كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » فلم يفطن إلي قول الغزالى بأن العلة قد يلزم عنها معلولها بالطبع لا على سبيل القصد والارادة الذين يتصف بهما الفاعل ، ومن ثم فإن كل فاعل هو علة ، ولكن ليست كل علة فاعلا وبهذا القياس يكون المحرك الأول عند أرسطو مجرد علة فحسب وليس فاعلا، لأنه لم يخلق العالم وليس له عناية به ، أما ابن ميمون فقد ذكر أن الفلاسفة قالوا عنه تعالي إنه سبب وعلة لكي يكون أيضا فاعلا للعالم وصورة وغاية له، ومن ثم أورد أربعة أدلة تعتمد علي فكرة الحركة هي [2] :

(١) المرجع السابق ، فصل ٦٩ ص ص ١٧٠ : ١٧٣ .

(٢) المرجع السابق جـ٢ فصل ١ ص ص ٢٧٦ : ٢٦٨ .

١- إن ثمة محركاً هو الذي حرك مادة هذا الكائن الفاسد حتي قبلته الصورة، واذا طلب هذا المحرك القريب حركة ما لزم أن يوجد محرك آخر إما من نوعه أو من غير نوعه ولايمكن أن نتسلسل إلي ما لا نهاية فلابد من محرك أول غير متحرك، وليس بواقع تحت الزمان لامتناع الحركة في حقه.

٢- إن كل مركب له ما يركبه ولايمكن التسلسل إلى مالا نهاية فلابد من محرك أول لاينقسم وليس بجسم ولا واقع تحت زمان .

٣- الموجودات المدركة حساً لاتخلو من ثلاثة أقسام ، إما أن تكون كلها غير كائنة ولا فاسدة أو تكون كلها كائنة وفاسدة، أو يكون بعضها كائناً فاسداً ، وبعضها غير كائن ولا فاسد ، ومن البين أن القسمين الأولين محالان ، فلابد إذن من موجود واجب الوجود باعتبار ذاته، ولولاه لما كان موجوداً أصلاً لاشك فيه ولا مدافعة ولا منازعة إلا لمن يجهل طريق البرهان .

ومما يلفت النظر أن ابن ميمون عمد إلي التصريح بأن هذا المعني - يقصد الخاص بالبرهان الثالث - مأخوذ من كلام أرسطو ، وإن كان جاء به في غرض آخر [1] ، ثم يردف البرهان بالدليل الأنطولوجي الذي عرف به الفارابي ثم ابن سينا ، ويوحي بأنه هو القائل والمبرهن بهذا الوجه، إلا أن ذلك لم يخف حتي علي الباحثين الغربيين، حيث فطنوا إلي أنه يرجع أساساً إلي الفارابي وابن

(١) المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(2) Beatrik, Room: Studies in the history of philosophy and religion pp. 563-572.

سينا [٢]"ولكنهم أرجعوا باقي الأدلة الى أرسطو غافلين عن التمييز بين المحرك الأرسطي الغائي ومحرك الفلاسفة الإسلاميين الفعال كما أشرنا إليه .

٤- إننا نري أموراً تخرج من القوة إلي الفعل ، فلها مخرج خارج عنها ،ولو كان هذا المخرج بالقوة ثم صار بالفعل للزم له مخرج، وبالتسلسل نصل إلي موجود وهو بالفعل أبداً ولاشيء في ذاته بالقوة أصلا .

وبهذا نرى أن ابن ميمون لم يخرج في أدلته عما أورده الفلاسفة الإسلاميون ، كما أشرنا في عرضنا لكتابه أنه أخذ أقواله عن ذات الله وصفاته ونفي الجسمية والتشبيه مما ذكره المعتزلة صراحة، وبدون أية مواربة ، وبذلك لم يخرج في مبحث الإلهيات بجملته عن نطاق الفكر الإسلامي الذي عاش في كنفه .

جـ - العالم وحدوثه :

خصص ابن ميمون إحدي عشرة فصلا [١] لمناقشة مسألة قدم العالم وحدوثه ، بادئا بتقسيم الآراء فيه إلي ثلاثة كالآتى :

١- رأي الشريعة اليهودية : وتقول بأن كل موجود غير الله فالله تعالى أوجده بعد العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالي وحده كان موجوداً ولاشيء سواه، ثم أوجد كل هذه الموجودات علي ماهي عليه بإرادته ومشيئته، لا من شيء وأن الزمان نفسه من جملة المخلوقات ، إذ الزمان تابع للحركة، والحركة عرض في المتحرك

---

(١) ابن ميمون: دلالة الحائرين، مرجع سابق الفصول من١٣: ٢٣ ص ص ٣٠٤ : ٣٤٤.

وذلك المتحرك نفسه محدث .

٢- رأي الفلاسفة ويقولون من المحال أن يوجد الله شيئاً من لاشيء، ولايمكن أيضاً أن يفسد شيئاً إلي لاشيء، وبهذا يعتقدون أن ثمة مادة موجودة قديمة كقدم الإله، لا يوجد دونها ولا توجد دونه وإن كانت أقل منه رتبة .

٣- رأي أرسطو وقد أفرد له ابن ميمون فصلا يروم فيه تبرئة أرسطو عن القول بقدم العالم علي أساس أنه لم يذكر برهاناً قاطعاً علي هذا الأمر، وأن الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس اليها أكثر وهى أقل شكوكاً علي مايزعم الإسكندر، ولايظن بأرسطو أنه يعتقد تلك الأقاويل برهانا [١] .

وينسب ابن ميمون للفارابي الخطأ فى تأويل كلام أرسطو ، لاستشناعه أن يكون أرسطو قد شك في قدم العالم، واستخفافه بجالينوس في قوله بأنه مشكلة لايعلم لها برهان، وقد ناقش حسين آتاي هذه المشكلة [٢] وبين بوضوح كاف أن ابن ميمون قد أخطأ فى فهمه للفارابي ، لأن الفارابي يري أن أدلة أرسطو علي قدم العالم هي أدلة جدلية، وليست يقينية تكفي لإثبات قدم العالم، كما يرى أن الاعتقاد بقدم العالم لايليق بفيلسوف عظيم مثل أرسطو ، وكذلك جانب ابن ميمون الصواب في قوله علي جالينوس لعدم اعتقاده بحدوث العالم، خاصة وأن الفارابي يقول بإبداع العالم من العدم المحض . إلا أن هذا الإبداع أزلى عنده، ولكن هناك فرق بين القول بإبداع الكون من العدم المحض في الأزل والقول بقدمه .

---

(١) المرجع السابق جـ٢ فصل ص ص ٣١٢ ٣١٣ .

(٢) حسين آتاي : مقدمته لدلالة الحائرين ص XXXIII .

وبصفة عامة لقد جاءت أقوال ابن ميمون في مسألة العالم تلفيقية أكثر منها توفيقية وحاول أن يرد لنفسه القول بحدوثه بأسلوب وتعبيرات مشتقة من الغزالي وابن رشد ، إلا أنه وفق في نقده للقول بالخلق الاتفاقي علي أساس أنه لو كان كذلك لما وجد نظام في العالم [1] .

د - فكرة النبوة :

خصص ابن ميمون فكرة النبوة وما يتصل بها من درجات الأنبياء والوحي وأنواعه وطرقه والرؤي والأمثلة والتشبيهات التي ذكرها الأنبياء ثمانية فصول [2] كان تابعًا فيها تماماً لما أورده الفارابي عن هذه النظرية، فقال مثله بأنه عندما تتعطل الحواس عن فعلها، ويأتي الفيض للقوة الناطقة، ويفيض منها علي المتخيلة، كما قال بأن أولية حال النبوة تتمثل في الرؤي والأخلاق التي ترد علي مخيلته ، وتطرق أيضا لما تبع ذلك من صفات للرئيس الذي يستقي معرفته من العقل الفعال مباشرة، وهي كلها أمور نوقشت بتوسع من قبل الفارابي .

وهكذا نري كيف أن ابن ميمون لم يخرج في شيء عن نطاق الحضارة التي نشأ فيها ولايمكن الموافقة علي قول البعض [3] بأنه متأثراً بالمفكرين المسلمين، فالحقيقة أنه وأترابه لايمكن إخراجهم عن نطاق الحضارة التي نشأوا فيها ، ولايمكن إلا أن نسلم بقول الشيخ مصطفي عبد الرازق من أنهم من فلاسفة الاسلام، فالإسلام هنا

(1) Ency. of Philosophy. Art. Maimonides, P. 132.

(٢) ابن ميمون ، دلالة الحائرين جظ٢ ، من فصل ٤٠ : ٤٧ ص ص ٤١٥ : ٤٥٠ .

(٣) من هؤلاء ولفنسون مثلا انظر ص ص ٦١ ، ٦٢ .

حضارة وليس ديناً فحسب .

أمـا عن صلة ابن مـيـمـون بابن رشـد ، فـإن كـتـابـه يدل دلالة قاطعـة علي تأثر ابن ميمون بفيلسوف قرطبة لاسيـما في دفاعه عن أرسطو ، وعـرضـه لأفكاره عن حدوث العـالم بجـانـب مـا أخـذه عن الغزالى ، وكذلك تفرقته بين الأدلة الجدلية والبرهانية، وجعله المهمة الأساسية لكتابه هي التوفيق بين الدين والفلسفة كل هذا يبين أنه لم يقتصر في إطلاعه علي انتاج ابن رشد علي شروحه لكتب أرسطو فحسب ، بل تعداها للاطلاع علي كتبه الخاصة ومنها « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » علي سبيل المثال .

أنموذج لإسهام مفكر من الصابئة الحرانيين فى مجالي الفلسفة والمنطق

ثابت بن قرة

ثابت بن قرة

(٢٢١-٢٨٨هـ)

هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن ثابت .. الحراني الصابئي [١] ولد بحران [٢] وابتدأ حياته صيرفيا ثم انتقل الي بغداد ، واستوطنها، ودخل في صحبة محمد بن موسي ، لما رآه عليه من الفصاحة، فقرأ عليه ، وتعلم في داره ، فلما أظهر نبوغا، أوصله محمد بن موسي بالخليفة العباسي المعتضد ، وادخله في جملة منجميه [٣] . ومن ذلك الحين صار ثابت رئيسا للصابئة في العراق فثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا [٤] .

وقد بلغ ثابت في تحصيل العلوم - لاسيما الفلسفية - شأوا عظيماً إلي الدرجة التي معها، نال أجل المراتب عند الخليفة، فكان يجالسه ، ويحادثه ويضاحكه ، ويقبل عليه دون وزرائه وخاصته [٥] هذا فضلاً عن تبجيله وتوقيره كعالم عظيم وليس أدل علي ذلك من أنه طاف معه في بستان له ويده علي يد ثابت ، فانتزع يده بغتة من يد ثابت ، ففزع من ذلك ثم قال له : ياثابت أخطأت حين وضعت يدي علي يدك وسهوت ، فإن العلم يعلو

---

(١) الصابئي نسبة الي صاب أوطاط ابن نبي الله ادريس عليه السلام، انظر ابن أبي أصيبعة العيون ص ٢٩٥ .

(٢) احدي مدن بلاد ما بين النهرين القديمة، والخاضعة لسلطان الروم آنذاك .

(٣) انظر ابن النديم الفهرست ص ٨٣٠ ، القفطي : الاخبار ص ٨١ ، ابن جلجل : الطبقات ص ٧٥ وابن أصيبعة العيون ص ٢٩٥ .

(٤) القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مرجع سابق ،ص ٨١ .

(٥) نفس المرجع نفس الموضع .

ولايعلى عليه »[1] .

ومن هنا يتضح - علي رأي ابن أبي أصيبعة - انه لم يكن في زمن ثابت بن قرة من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة .. علاوة علي أنه كان جيد النقل إلي اللسان العربي ، حسن العبارة قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها [2] . ومن أحسن ما قاله ثابت بن قرة في الفلسفة والفلاسفة هذه العبارات البليغة :

خذ ثمرة الفلسفة من هذه الكلمات الشافيات .

اعلم أن اليقظة التي لنا بالحس هي النوم، والحلم الذي بالعقل هو اليقظة ولغلبة الحس علينا حكمنا أن الأمر بخلاف هذا ، وإلا فغلب العقل علي الحس يتضح لك الحق في هذا الحكم، فإذا وضح هذا ينبغي أن ننقص من الحس ، وإن ظننا أن اليقظة من ناحيته ، ونتلبس بالعقل وان ظننا أن الحلم من ناحيته [3] .

وفاته :

أما عن وفاة ثابت بن قرة فقد توفى في شهر صفر من سنة ثمان وثمانين ومائتين من الهجرة (٢٨٨هـ) عن ٧٧ عاما ، قضي معظمها في إثراء الحياة العلمية في الإسلام .

---

(١) الشهرزوري : تواريخ الحكماء تحقيق مركز التراث القومي والمخطوطات ، كلية الآداب - جامعة الاسكندرية بأشراف ومراجعة - محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ط١ اولي ١٩٩٣، ص ٥٩٥ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ، العيون .. ص ٢٩٥ بتصرف .

(٣) الشهرزوري : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

والحقيقة التي لامراء فيها أن المجتمع العلمي الإسلامي آنذاك قد تأثر بموت هذا الرجل الذي ساهم بنصيب وافر في بناء صرحه الشامخ، ولنا أن نتصور ما أحدثه موت ثابت في الأوساط العلمية في عصره بإيراد بعض أبياتٍ من قصيدة كتبها أحد أصدقائه [1] في رثائه :

نعينا العلوم الفلسفيات كلها	خبا نورها إذ قيل قد مات ثابت
وأصبح أهلوها حياري لفقده	وزال به ركن من العلم ثابت
وكانوا إذ ضلوا هداهم لنهجها	خبير بفصل الحكم للحق ناكت
أبا حسن لاتبعدن وكلنا	لهلكك مفجوع له الحزن كابت
مضي علم العلم الذي كان مقنعاً	فلهم يبق إلا مخطيء متهافت [2]

أعمـــاله :

فى كتاب « عيون الأنباء » نجد أن صاحبه ابن أبي أصيبعة قد أنفرد بإيراد ثبت مطول لأعمال ثابت بن قرة، يشتمل علي مائة وسبعة واربعين (١٤٧) مصنفاً، تتضمن مؤلفاته الشخصية ، وما قام بنقله من اليونانية والسريانية وذلك في فنون شتي ، مثل الطب والفلسفة، والمنطق ، والرياضة، والفلك والموسيقي ومذهب الصابئة

---

(١) هو أبو أحمد يحي بن علي بن يحيي بن المنجم النديم .

(٢) الأبيات نقلا عن ابن أبي أصيبعة العيون .. ص ٢٩٨ ، بتصرف.

.. إلي غير ذلك [1] .

والجدير بالذكر أن هذه الكتب قد جاءت بدون تصنيف.. وإذا ما حاولنا تصنيفها، فسوف نخرج عن موضوع بحثنا الي حد ما. لذلك رأينا أن نقتصر علي ذكر المؤلفات الفلسفية والمنطقية وكذلك الترجمات المختلفة، تاركين ماعدا ذلك من مؤلفات في الطب، والرياضيات والفلك وغيرها .

مع الإشارة إلي مصادر بقية المصنفات غير المنطقية والفلسفية والتي يمكن التعرف عليها في كتابي القفطي وابن أبي أصيبعة لمن يريد الاطلاع عليها [2] .

أولا - المؤلفات الفلسفية والمنطقية :

١- جوامع كتاب باريمينياس ،

٢- جوامع كتاب انالوطيقا الأولي .

---

(١) مما لاشك فيه ان ابن أبي أصيبعة قد استقي أكثر مادة كتابه ممن سبقوه في هذا المجال مثل ابن النديم « الفهرست » ابن جلجل « الطبقات » القفطي « الأخبار ».

وقد ذكر ابن النديم خمس مصنفات لثابت بن قرة ، وذكر ابن جلجل كتاباً واحداً هو « مدخل الي كتاب أقليدس » بينما عدد له القفطي حوالي (١٢٥) كتاباً سماهم باسمائهم بالاضافة إلي بعض المجموعات التي لم يسمها مثل « ثلاث مختصرات له في المنطق » و له في الموسيقي من الكتب والرسائل كثير وكذلك ما له من المسائل الهندسية».. إلي غير ذلك .

ومن هنا يبدو لنا أن أبي أصيبعة قد نقل ثبت « القفطي » كما هو ، وإن كان قد ذكر أسماء المجموعات التي لم يذكرها القفطي ، وهكذا عودنا ابن أبي أصيبعة من حيث أنه كان لايترك صغيرة ولا كبيرة - لمن يكتب عنه - إلا أحصاها ودونها .

(٢) انظر : القفطي :أخبار العلماء بأخبار الحكماء م. س ، ص ٨١ - ٨٤ ، وابن أبي أصيبعة، عيون الانباء - مرجع سابق ص ٢٩٨ .

٣- اختصار المنطق .

٤- نوادر محفوظة من طوبيقا .

٥- اختصار كتاب ما بعد الطبيعة .

٦- كتاب في أغاليط السوفسطائيين .

٧- كتاب التصرف في أشكال القياس .

٨- كتاب في الأخلاق .

٩- رسالة في الحجة المنسوبة إلي سقراط .

١٠- كتاب المدخل إلي المنطق .

١١- جوامع كتاب نيقوماخس في الأرثماطيقي .«مقالتان».

١٢- اختصار القاطيغورياس .

ثانيا:الترجمات:

١- ترجمات منطقية

١- ترجمته لأجزاء كبيرة من كتب الأورجانون الأرسطي « الكتب الأربعة » « الجدل » « السفسطة » .

٢- اشتراكه مع أفراد مدرسة حنين في إخراج منطق عربي مترجم عن اليونانية [١] .

ب - ترجمات أخري [٢] :

١- رسالة في اعتقاد الصابئين .

---

(١) انظر نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي مرجع سابق .

(٢) القفطي : الأخبار .... م . س ص ٨٤ .

٢- رسالة في الرسوم والفروض والسنن .

٣- رسالة في تكفين الموتي .

٤- رسالة في الطهارة والنجاسة .

٥- رسالة في السبب الذي لأجله ألغز الناس في كلامهم .

٦- رسالة فيما يصلح من الحيوان للضحايا ومالا يصلح .

٧- رسالة في أوقات العبادات .

٨- رسالة في ترتيب القراءة في الصلوات « ويقصد صلوات الابتهال إلي الله » .

٩- كتاب في الموسيقي يشتمل علي نحو خمسمائة ورقة .

تعقيب وتقييم

تعقيب وتقييم

لقد أسهم المسيحيون إسهامات ذات شأن في حركة المؤلفات الفلسفية والمنطقية من اللغة اليونانية إلي السريانية والعربية، فلقد نقل حنين ابن اسحق وابن البطريق وتيادورس وابن ناعمة وأبو بشر متي بن يونس معظم المؤلفات المنطقية والفلسفية اليونانية إلي اللغة السريانية. كما قام يحيى بن عدي واسحق بن حنين وإبراهيم بن عبد الله وابن ناعمة وغيرهم بنقل هذه المؤلفات من الناحية السريانية الي اللغة العربية [1] .

صحيح أن الكثير من هذه الترجمات كان بها أخطاء ونواحي قصور عديدة إلا أن ذلك لايجب أن يقلل من قيمة الجهد الذي بذلوه في هذا الإطار، والواقع أنهم كانوا من الرواد الأوائل الذين حملوا راية الفلسفة والمنطق من اليونان إلي الحضارة العربية والإسلامية إلا ان ذلك لاينفي وجود دور ما لبعض المفكرين العرب من المسلمين الذين اهتموا بمجال ترجمة المؤلفات الفلسفية والمنطقية سواء بالمراجعة أو الإشراف ، فلقد عهد الخليفة المأمون إلي الفيلسوف العربي المسلم الكندي (حوالي ٨٠٥ - حوالي ٨٧٣) بالإشراف علي ترجمة الأعمال الفسفية والمنطقية ، بل أنه قام بالفعل بمراجعة ترجمة كتاب أثولوجيا الذي عده العرب من مؤلفات أرسطو [2] .

وقد شارك ثابت بن قرة وهو من الصابئة الحرانيين في ترجمة أجزاء كبيرة من الأورجانون الأرسطي خاصة الكتب الأربعة علاوة

---

(١) انظر قائمة المسيحيين الذين ساهموا في ترجمة الأعمال المنطقية والفلسفية إلي السريانية والعربية ص ص ١١ - ١٢ .

(٢) قنواتي : مرجع سابق ص ١٠٥ .

علي كتابي الجدل والسفسطة .

غير أن الإسهام المسيحي في مجالي المنطق والفلسفة في غير مجال حركة الترجمة والذي بدأ مع طيماثاوس ويوحنا بن البطريق وابن ناعمه وتيادورس ويوحنا بن ماسويه وحبيب بن بهريز مروراً علي حنين بن اسحق وقسطا بن لوقا واسحق بن حنين وأبي اسحق إبراهيم القويري وأبي عثمان الدمشقي وابن حيلان وأبي بشر متي وابراهيم بن عبد الله ويحي بن عدي وابن زرعه وابن الخمار وابن السمح وابن الطيب وابن بطلان وبطرس بن الراهب - هذا الإسهام - كان ضئيلاً ولايمكن مقارنته بحال بالفلسفات والكتابات المنطقية التي ظهرت علي يد المسلمين من آمثال الفارابي (حوالي ٨٧٣م - ٩٥٠) وابن سينا (٩٨٠ -١٠٢٧) والغزالي (١٠٥٩ - ١١١١) وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) وغيرهم .

ولننتقل الآن إلي تقييم دور اليهود وإسهاماتهم في مجالي المنطق والفلسفة . والواقع أن كل ما جاء به هؤلاء ليس به من الجدة والابتكار شيء يذكر ، فهم لم يقدموا شيئاً في مجال الترجمة والنقل كما فعل المسيحيون، علاوة علي أن كل مقالاتهم ومؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية كانت ذات طابع تلفيقي يتم في إطاره الاعتماد علي ما جاء في التوراه والدفاع عنها ضد الدين المسيحي والإسلامي ثم الأخذ بأفكار ينتمي معظمها إلي أفلاطون وأرسطو ومدرسته المشائية وفيلون السكندر ي والافلاطونية المحدثة خاصة نظرية الفيض ، كما نهلوا أفكاراً كثيرة من المفكرين المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد والسهروردي . فسعديا الفيومي (توفي عام ١٩٣٢م) تأثر بمنهج التأويل الرمزي الذي سبقه

ليه فيلون السكندري بعدة قرون واسحق إسرائيل تأثر في فلسفته
ذهب الفيض عند أفلوطين، وتأثر ابن جابيرول بالأفلاطونية المحدثة
بالمشائية . وجمع باخيا بن فاقودا أفكاره التي ذكـرها في كتابه
« واجبات القلوب » بين أفكار دينية وأفلاطونية، واعتمد يهودا
هاليقي الذي اقتصرت مهمته علي مجرد الفصل بين الفلسفة والدين
علي ما ذكره ابن سينا عن الفلسفة، أما يوسف بن صديق فكان
متأثراً بثلاثة تيارات فكرية هي الارسطاليسية والأفلاطونية
المحدثة وعلم الكلام الإسلامي. وكان ابن عذرا متأثرا بأرسطو في
فكرة الصورة والهيولي وبأفلاطون في فكرة خلود النفس ، وكان ابن
داود متأثرا بالفلسفة المشائية في صورتها السينوية أي كما جاءت
عند ابن سينا أما ابن ميمون وهو أهم شخصية يهودية فلقد
انحصرت إسهاماته في التوفيق بين مذاهب وأفكار فلسفية من هنا
وهناك ، ففكرته عن النبوة والاتصال بالعقل الفعال ، وأدلته علي
وجود الله، وحديثه عن علم الكلام كان متأثراً فيه بالفارابي وابن
سينا والجويني والغزالي علي التوالي ، كما أن عرضه لخصائص
الأجسام ولواحقها منقول اصلا من الفلاسفة الاسلاميين بدءا من
الفارابي ومروراً بابن سينا وابن باجة وابن رشد أما ابن كمونة فقد
تأثر بابن سينا حيث شرح كتابه الإشارات والتنبيهات، كما اعتمد
علي دليله المعروف بدليل الواجب والممكن، كما اعتمد علي
السهروردي حيث شرح كتابه التلويحات، كما كتب باباً باكمله عن
المنطق الأرسطي في كتابه « الجديد في الحكمة » بالإضافة إلي تأثره
بنظرية الفيض فهو إذن تلفيقي المذهب، أما ليفي بن جيرسون ،
فكانت بضاعته الفلسفية والمنطقية ضئيلة. وهو قد تأثر فيها

بالمذهب المشائي كما جاء عند أرسطو ، وكما جاء عند المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد بصفة خاصة . أما هداي كرسكاس ، فلقد قام بنقد الفلسفة وخصوصا كتاب الطبيعة لأرسطو ونادي بأن التوراه هي التي يمكن أن ترشدنا إلي الحق .

ولقد اكتفينا باستعراض إسهام واحد لمفكر غير مسيحي وغير يهودي وهو ثابت بن قرة الحرانى الصابئي ، ولقد وجدنا عنده كثيرا من المؤلفات الفلسفية والمنطقية بالإضافة إلي بعض الترجمات .

أولا – المراجع العربية :

١- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا ، مكتبة دار الحياة ، بيروت بدون تاريخ .

٢- ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ، بدون تاريخ .

٣- ابن النديم : الفهرست ، طبعة فلوجل ، دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الإنجليزية الأولي .

٤- ابو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ .

٥- إسرائيل ولفنسون : موسي بن ميمون (حياته ومصنفاته) الطبعة الأولي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦م.

٦- الدوميلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ترجمة عبد الحليم النجار، ومحمد يوسف موسي ، مراجعة حسين فوزي ، دار القلم ، القاهرة .

٧- جمال الدين القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة مطبعة السعادة، القاهرة بدون تاريخ .

٨- جورج شحاته قنواتي : المسيحية والحضارة العربية المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، بدون تاريخ

٩- جورج فايدا : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ترجمة وتعليق علي سامي النشار وعباس الشربيني ، منشأة المعارف ١٩٧٢ .

١٠- حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي

، الطبعة الأولي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٧هـ .

١١- حنين بن اسحق : المسائل في الطب ، تحقيق محمد علي أبو ريان وآخرون ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨م .

١٢- الزركلي : الاعلام ،، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩ .

١٣- زينب الخضيري : ابن رشد وتلاميذه اللاتين ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٣م

١٤- زينب الخضيري : الفيلسوف اليهودي سليمان بن جابيرول ، مقال منشور في كتاب يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة إشراف عاطف العراقي . المجلس الاعلي للثقافة ١٩٧٦.

١٥- سحبان خليفات : مقالات يحي بن عدي الفلسفية منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٨ .

١٦- سعد بن منصور بن كمونة : الجديد في الحكمة، دراسة وتحقيق حميد الكبيسي ، بغداد ١٩٨٢م .

١٧- الشهرزوري : تواريخ الحكماء تحقيق مركز التراث القومي والمخطوطات اشراف ،مراجعة محمد علي ابو ريان ، دار المعرفة الجامعية ط١ سنة ١٩٩٣ م.

١٨- عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥م.

١٩- عطية القوضي : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٨م.

٢٠- فرح أنطون : فلسفة ابن رشد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١- ماهر عبد القادر : دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي، دار المعرفة

الجامعية ١٩٩١م.

٢١- موسي بن ميمون : دلالة الحائرين ، ترجمة حسين آتاي ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٩٨٧م.

٢٢- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ، ترجمة ودراسة وتعليق ، محمد مهران ، دار المعارف ، ١٩٨٥م.

٢٤- معجم أعلام الفكر الإنساني ،تصدير إبراهيم مدكور ، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين ، لهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، جـ١ .

ثانيا المراجع الاجنبية :

1- Encyclopedia of Islam: Vol, III, E.J, Brill Ed. London. 1971.

2- Encyclopedia of Religion and Ethics: Art: Art, Maimonides, by, J. ABELSON, Edinburgh 1930.

4- Encyclopedia of philosophy: Art, Maimonides, by shlomo pines, the Macmillan Company Ed. New York, 1967.

4- Beatric Room : Studies in the History, Voll, Charles Scribner's Sons Ed. New York, 1974.

الباب الأول

الفصل الرابع

٢. النظرية الذرية

بين الفكر الاسلامي والفكر الحديث

(ليبنتز بوجه خاص)

أولاً: الأصول النظرية للنظرية الذرية

رغم ما يقال عن أن أصول النظرية الذرية ترجع إلي الهنود وغيرهم من الشرقيين إلا أنني أري أن أصول هذه النظرية بصورتها النسقية المتكاملة ترجع إلي بلاد اليونان ، وذلك في إطار محاولة تفسيرهم للوجود برده إلي مبدأ واحد أو لمبدأين أو لأربعة مباديء أو الي ما لا حصر له من المباديء ؛ كما تبدي واضحاً في فلسفتي لوقيوس وديموقريطس .

ترجع أصول النظرية الذرية عند اليونان إلي لوقيوس (٤٣٠ - ؟ ق.م) والذي قدم شذرات قليلة حول هذا الموضوع ، بيد أن تلميذه ديموقريطس (٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م) هو الذي يرجع إليه الفضل في تأسيس عناصر هذه النظرية وتشييد وثائقها وتفصيلاتها . وهما معا يفسران الوجود بواسطة رده إلي أعداد متناهية من الذرات المادية التي تتحرك في الخلاء اللامحدود ، كيفما اتفق وفي أي اتجاه فتتصادم أثناء حركتها هذه فتتكون الأجسام ، ثم تفترق وتنفصل عن بعضها البعض فتفسد الأجسام أو تنحل الذرات المادية صغيرة دقيقة بحيث لاتدرك في ذاتها وغير قابلة للقسمة وهي تختلف من حيث الحجم والشكل والمقدار لكنها لاتختلف من حيث الكيف .

ويفسر ديموقريطس عملية الإحساس بأنه عبارة عن تصادم الذرات أو الجسميات الصغيرة بجدار العين ثم تترجم هذه الصدمة إلي احساس بالحجم مثلاً أو الشكل أو المقدار ... الخ كما أن السمع أي الإحساس السمعي يتم بواسطة انتقال قشور من

الأشياء تسبح في الخلاء حتي تتصادم « بطبلة » الأذن ثم يترجم هذا التصادم الي احساس بصوت حاد أو منخفض أو هامس ..الخ فالمعرفة مادية .

لقد سار أبيقور (٣٤٢ ـ ٢٧١ ق.م) علي نفس الخطوط المذهبية التي سار عليها لوقيوس وديموقريطس من قبل غير أنه أضاف إليها فكرة جديدة هي فكرة الثقل ، إذ أن أبيقور يتساءل وما علة سقوط الذرات ؟ أي ما هو سبب تحركها الذي يخرج بها عن حالة السكون ؟

يجيب أبيقور بأن الذرات تتحرك بفضل الثقل الذي فيها ؛ ففكرة الثقل هي التي تفسر سقوطها . وكان أرسطو هو أول من أضاف فكرة الثقل للأجسام لكي يفسر بها حركتها من أعلي الي أسفل تجاه مركز الكرة الأرضية وهي إضافة استفاد منها أبيقور في تعديله للنظرية الذرية السابقة عليه . بيد أن هذه الاضافة لم يكن لوقيوس ولا ديموقريطس في حاجة إليها لأنهما تصورا العالم علي أنه خلاء لا محدود لا مركزله بعكس التصور الأرسطي للعالم الذي كان محدوداً تحده النجوم الثوابت وله مركز هو الكرة الأرضية . وهذا المركز هو الذي تسقط فيه لاجسام أثناء سقوطها من أعلي إلي أسفل أما عالم ديمقريطس فلم يكن بحاجة إلي فكرة الثقل هذه لانه في عالم لا محدود يصعب تحديد مركز له ، يصعب تصور السقوط العمودي للذرات في أي نقطة محددة كمركز للكرة الأرضية أو غيرها . إن الحركة كما تصورها ديمقريطس هي حركة متعددة الاتجاهات .

ويضطر أبيقور إلي إدخال تعديل آخر أو فكرة أخري وذلك كي يفسر بها تكون الاشياء من الذرات في أماكن مختلفة من العالم كما نلاحظ ذلك بالإدراك المباشر وتلك الفكرة هي فكرة الانحراف . ذلك لأننا لو تصورنا سقوط الذرات علي النحو الذي نتصور به سقوط الاجسام المرئية لما استطعنا أن نفسر التقاء الذرات وتكون الأجسام في أنحاء متفرقة من العالم لأن ما نراه ساقطاً وفق تصور أبيقور هو السقوط العمودي لخطوط ذرية تتجه نحو مركز الكرة الأرضية وفي اتجاه واحد من أعلي الي أسفل . لكن أبيقور ومن قبله ديموقريطس يريدان تفسير تكون الأجسام الذي لايتم عندهما الا بتقابل الذرات واصطدامها ، والذرات لن تتقابل في التصور الأبيقوري إلا عند مركز الكرة الأرضية ومن ثم لن نجد أجساماً إلا في هذا المركز ، بينما الإدراك الحسي المباشر يرينا بوضوح الأجسام تنتشر انتشاراً واسعًا علي الكرة الأرضية كلها ، فكيف يمكن لأبيقور أن يزيل هذا التناقض ؟ هنا يلجأ أبيقور إلي فكرة الأنحراف ، وهو يتصور بهذه الفكرة أن الذرات أثناء سقوطها العمودي نحو مركز الكرة الارضية تنحرف رويداً رويداً بحيث تسقط بعض الذرات أمام المركز ووراء المركز وعلي يمينه وعلي يساره وتتصادم في هذه الأماكن المتفرقة وبالتالي ينتشر تكون الأجسام في المركز وفي شتي الأرجاء .

ثانيا : أصول النظرية الذرية في العالم الاسلامي

اذا انتقلنا إلي العالم الاسلامي لوجدنا أن كثيراً من المعتزلة والأشاعرة وفلاسفة الإسلام قد تكلموا عن الجوهر الفرد ، وأقاموا الأدلة علي وجوده ، وإثباته ، وذهب الكثيرون منهم إلي القول بأن كل شيء مخلوق فهومركب من جواهر فردة ليست بذات حجم أو مقدار وينتج عن تجمعها تكون الأجسام الطبيعية .

ويقرر الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الأسلام أن أبا الهذيل العلاف هو واضع « أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين » .

لقد أخذت طوائف كثيرة من متكلمي الأسلام بمذهب الجوهر الفرد بيد أنها مزجت هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامي الحنيف . فأبو الهذيل العلاف مثلاً « كان يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعا للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادراً علي كل شيء فهو يقدر علي تفريق الجسم حتي ينتهي إلي مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعني حتي ينتهي إلي جزء لايتجزأ » . كذلك نجد الأشعري يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لاينقسم يمكن رده إلي قوله تعالي « ... وكل شيء أحصيناه في أمام مبين » [1].

والحق أن مسألة الجوهر الفرد علي هذا النحو كان لها شأن كبير في علم الكلام بل كانت « أساسًا لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبري مثل حدوث العالم المفضي إلي إثبات وجود

(١) سورة يس / ١٢ .

الصانع كما كانت أساسا لوجهة نظر في الكون تنبني علي القول بالخلق المستمر » . ويذكر ابن حزم أن لأصحاب مذهب الجوهر خمس أدلة علي وجوده وهي :

١ - لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع مالانهاية له ؛ لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلي غير نهاية . وقد استطاع النظام - وهو من أكبر معارضي هذا المذهب أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة .

٢ - لابد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . ويقوم هذا الدليل علي ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن أجزاء لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماس جزءً آخر .

٣ - ويتفرع هذا الدليل من القاعدة الكبري للعلم الكلامي الإسلامي وهي القول بقدرة الله علي كل شيء وهو هكذا : الله هو الذي ألف الأجزاء فهل يقدر علي تفريق أجزائه حتي لايكون فيها شيء من التأليف ولاتتحمل تلك الأشياء التجزئة أم لايقدر؟ إن قيل : لايقدر كان في ذلك تعجيز لله . ، إن قيل : نعم يقدر ففيه إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ .

٤ - لو كان لانهاية لجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الاجزاء التي لانهاية لها مثل مافي الجبل وتخلص النظّام من هذا المأزق بقوله أن أجزاء الجبل تكون في أثناء التجزئة أبداً أكبر من أجزاء الخردلة .

٥ - علم الله يحيط بكل شيء وهذا يحتم أن يعلم عدد

أجزاء الجسم ؛ فالأجزاء متناهية .

وإذن فلقد قال المعتزلة والأشاعرة بمذهب الجزء الذي لايتجزأ وأقاموا الادلة عليه ومزجوا ذلك المذهب بتيار ديني إسلامي مستندين إلي القرآن والسنة .

ولكن هل أخذوا المذهب من اليونان وصبغوه بصبغة دينية ؟ هنا يقرر بريتنرل أن المسلمين لم يأخذوا المذهب من اليونان ويؤكد « بأن القول بالجزء كان موجوداً أمام المتكلمين من أول الأمر» كما يؤكد بأن « الشبه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينبنيء في الحقيقة ... علي مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الإسم .

أما خلاصة فكر هؤلاء في القول بالجوهر الفرد فيمكن وضعه علي النحو التالي :

كل شيء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة سواء أكان جسمًا أم عرضًا أم فعلاً أم مكانًا أم زمانًا ، فالمخلوقات جميعها « تنقسم إلي جواهر أفراد سواء أكانت أجسامًا أم أعراضًا أم مكانًا أم زمانًا ولا يرجع تركيب هذه أو تلك إلي أن للجواهر الأفراد أحجامًا ومقادير وإنما هي تنتج من تجمع أو تأليف أو تركيب تلك الجواهر . فامتداد الجسم مثلاً « لا يرجع إلي أن للجواهر الأفراد حجماً بل هو يرجع إلي مجرد التأليف منها » .

الجوهر الفرد إذن ليس له حجم أو مقدار ولكن يمكن عندهم أن يري ويدرك بقدرة الله ، ولكن لايجوز عليه العلم والقدرة والحياة .

وكل جسم أو عرض أو زمان أو مكان إنما يتكون من عدد من الجواهر فمثلاً يذهب « العلاّف » إلي أنها ستة أجزاء ، ومعمّر إلي أنها ثمانية أجزاء وهشام القوطي إلي أنها ستة وثلاثون جزءً لايتجزأ أما ضرار وحفص الفرد والحسين النجار فذهبوا إلي أنها عشرة أجزاء » .

أما أبو بكر الرازي وهو فيلسوف إسلامي فلقد قرر بأن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ ومن الخلاء ، والقول بالخلاء هنا « لم يكن موجوداً كما يقرر برتيزل في مقالات الإسلاميين للأشعري » وللأجزاء التي لاتتجزأ حجم علي عكس الاتجاه الأول كما أنها أزلية كما يقرر أبيقور وغيره من فلاسفة اليونان ، الأمر الذي ينكره الأولون ومع أن للجزء الذي لا يتجزأ حجم إلا أنه لا ينقسم عند الرازي ، والزمان والمكان عنده لا يتألفان من أجزاء وكلاهما لا يتناهي .

هذه هي خلاصة تفكير المسلمين وهي كما رأينا تنقسم إلي أقسام ثلاثة :

قسم لا يؤمن بمذهب الجوهر الفرد وهو القسم المشّائي والأفلاطوني وقسمان يؤيدانه :

الأول هو رأي معظم المعتزلة ولاشاعرة والمتكلمين والثاني رأي أبو بكر الرازي .

ثالثا : تفسير الوجود وفق النظرية الذرية في العالم الحديث والمعاصر

يقرر ليبنتز في مبادىء الطبيعة والعناية ، أن كلمة الموناد مشتقة من كلمة « الموناس » الإغريقية والتي تشير كما قلنا « الي الوحدة أو الي ما هو واحد » .

ولقد أخذ هذا المصطلح معني فرد فيقال جوهر وجواهر أفراد ، كما أخذ معني الجزء الذي لايتجزأ عند المسلمين ، وأخذ أيضا معني الذرة Atom عند الذريين . والنقطة الرياضية والنقطة الفيزيقية عند الطبيعين ، وأيضًا النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتَّان بين معني الذرة التي نادي بها لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور في العالم اليوناني القديم وبين معني الموناد عند ليبنتز ، فبينما الذرات مادية بحتة عند أصحاب المدرسة الذرية ، نجد أن المونادات عناصر روحية ، أو ذرات روحية ، أو مراكز روحية . وما أبعد المادة عن الروح .

حقا لقد قال المسلمون بشيء أقرب من هذا ، فنادوا بأن الجواهر الأفراد أو الأجزاء التي لا تتجزأ روحية وليست مادية . ولكن باعثهم إلي هذا كان دينياً أكثر من كونه باعثا دينيا .

وليس الموناد نقطة رياضية ، مسلوبًا من جميع الكيفيات ، بل يطالعنا ليبنتز في سياق فلسفته بأن المونادات تختلف كيفًا وإلا لما تمايزت كما أن الموناد الليبنتزي حاصل علي قوة وحياة ونشاط ، ويحتوي في داخله علي مبدأ تغيره . ومن هنا كان

الموناد بعيداً عن معني النقطة الرياضية .

ولا نستطيع أن نقرر بأن الموناد نقطة فيزيقية وحسب ، وإلا فما القول في الله وهو موناد أعظم ، وما القول في النفس او الروح وهي مونادات أيضاً من شكل لطيف ؟

ونفس الأمر ينسحب أيضًا علي النقطة الميتافيزيقية فلو كان الموناد نقطة ميتافيزيقية وحسب فما القول في العالم الفيزيقي وفي النباتات والحيوانات وهي مونادات أيضا .

يبقي إذن أن يكون الموناد هو الذرة الروحية التي يتركب منها العالم الطبيعي وما بعد الطبيعي علي السواء .

ولقد استخدم هذا المصطلح بالمعني الليبنتزي لأول مرة بواسطة جيوردانو برونو مفكر عصر النهضة . فيقرر لالاند في معجمه « بأن هذا المصطلح استخُدام بوضوح عند برونو وفان هلمونت وأخيراً نجده عند ليبنتز الذي حدده بأنه « جوهر بسيط يدخل في تكوين المركب » .

ففي إدراكنا لعالم الموضوعات نحن لاندرك الوحدات أو العناصر التي تتكون منها ، ومع ذلك فلابد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذي ندركه ينتمي إليها ، إذ العالم ماهو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها .

« فكل شيء له حقيقة إما أن يكون وحدة حقيقية أو مركبًا من وحدت حقيقية . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء « الجوهر إما أن

يكون بسيطًا أو مركبًا ، والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ويجب ضرورة أن يكون هناك جواهر بسيطة في كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لايمكن أن يكون هناك جواهر مركبة .

والجوهر البسيط أو الموناد لايمكن أن ينتهي طبيعيا كما لا يمكن أن يبتديء في الوجود طبيعيًا أيضًا . إن الجواهر البسيطة أو المونادات تبدأ بالخلق وتنتهي بالإبادة أما ما هو مركب فانه يبدأ بالاجزاء وينتهي بانحلال تلك الاجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها بمعني آخر : «لما كان الموناد لا أجزاء له ، فإنه يأتي الي الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضًا» .

ولا يجب أن تتسارع إلي الذهن فكرة أن المونادات ماهي إلا ذرات مادية فالواقع أنها ليست كذلك . فبينما الذرات يتخارج بعضها بعضًا ومن ثم لابد أن تتكون من أجزاء يمكن بواسطتها أن تتصل الواحدة بالأخري ، نجد الموناد بدون أجزاء كما أنه لا امتداد له ولا شكل ولا حركة ، يقول ليبنتز « ومن حيث أن الموناد لا أجزاء له فليس له أيضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن كما يقول في مباديء الطبيعة والعناية » والمونادات لا أشكال لها وإلا كان لها أجزاء .

فإن قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، أجاب ليبنتز بأن التمييز إنما يكون بالكيف أو بخاصية الموناد نفسه تلك الخاصية لتي تختلف من موناد إلي غيره . يقول ليبنتز « ويجب أن تكون المونادات حاصلة علي كيفيات وإلا لما كانت

موجودات... وإذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فإنه لايمكن تمييز إحداهما عن الأخري لأنها أيضًا لاتختلف من حيث الكم » .

كما يقرر ليبنتز بأنه من الضروري أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات إذ لايوجد في الطبيعة مونادان أي جوهران يتشابهان تماما وإلا اعتبر موناداً واحداً أو جوهراً واحداً . والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعا لتغير الإدراكات لتي تقع له ، ونحن قادرون علي تصور مبدأ إدراكات الموناد فإن هذا المبدأ يجب أن يعتمد علي التغير الذي يحل بالموناد نفسه « لما كان الموناد وحده هو الحقيقي فإن كل تغير في الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد . ومن ناحية أخري لما كان الموناد بسيطا أي بدون أجزاء فإنه لاشيء يمكن أن يخرج منه ليكون له فعل خارجه ولا شيء يمكن أن يدخل إليه ليجعله يتغير داخلياً ».

فالموناد يفعل ولكن لا يتفاعل كما تتفاعل الذرات ، كما أنه عالم مغلق علي نفسه أو حسب التعبير الليبنتزي الشهير بأن « الموناد لا نوافذ له » بحيث لايمكن لأي شيء أن يدخل فيه أو يخرج منه .

والخلاصة أن التغير مستمر في كل موناد وأن ذلك التغير يتبع مبدأ داخليًا ليس للعلل الخارجية فيه أدني تأثير وفي هذا المعني يقول إميل بوترو « إن كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشطه ولكن هذا التغير يكون منبعثاً من صميم الموناد » .

طوائف المونادات:

تنقسم المونادات عند ليبنتز إلي مونادات مخلوقة والي موناد خالق . والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الإدراكات الي الطوائف الثلاث الآتية :

١ – Unconcious or Lare Monads **المونادات العارية عن الشعور:**

وهي عنده تشير إلي الكائنات الحية كائنة ما كانت . وهي حاصلة علي نضج معين وعلي اكتفاء ذاتي يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية . وتلك الطائفة من المونادات لاتشعر بالادراكات التي تقع لها ولا تتعلقها . ويطلق ليبنتز اسم Entelechy علي تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير إلي البسائط الحية علي ما يقول بوترو .

والاصطلاح Entelchy يشير إلي كل كائن لا يشعر ولا يتعقل إدراكاته ومع ذلك فهو مكتمل بذاته وحاصل علي نضج معين وحي ولذلك سنترجمه هنا بالنفس النباتية . يقول ليبنتز في المونادولوجيا: « والجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمي كلها بالانتلخيا لأنها حاصلة علي نضج معين ، كما أنها حاصلة علي اكتفاء يجعل كل منها منبع أفعالها الداخلية ويمكن أن نصفها بالآلية الروحية » .

٢ ـ Conscious Monads **المونادات الحاصلة علي الشعور:**

وهي حاصلة علي نضج معين واكتفاء ذاتي وحاصلة علي قوة ونشاط وتتميز عن الأولي بأنها تشعر بإدراكاتها وإن كانت لا تتعقلها . ويطلق عليها ليبنتز اسم Soul .

٣ ـ Rational or self-consaious Monads المونادات الشاعرة بذاتها :

ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit وهي علي مـا يقـول لاتا « أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة علي الذاكرة بالعقل Rea-son وتطلق علي الإنسان وعلي العقول العليا » بما فيه من حقائق أما المونـاد الخـالق أو المونـاد لاعظم أو الله فـهـو خـالق كل هذه المونادات ، وهو وحده القـادر علي أن يبيـدها . والموناد لاعظم لايحكم العالم فقط بل يبنيه ويصنعه وهو أرفع منه يقول ليبنتز في بداية لاصل الاساسي للأشياء « أننا نجد إلي جانب العالم أو تجمع الاشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعني الذي تسـيطر به نفـسي عليّ ولا بالمعني الذي تسـيطر به الأنا علي جسمي ولكن بطريقة أكثر شرفًا وتمجيداً اذ أن الوحدة المسيطرة علي العـالم لاتحكمه فقط ولكن تبنيه أيضًا وتصنعـه وهي أرفع منه وخارجـة عنه Extramundance وتلك الوحـدة هي الأصل الأساس للاشيـاء ، يقول ليبنتز في مبادىء الطبيعة والعناية : «وهذا الجوهر الأولي البسيط يجب أن يتضمن بأعلي درجة كل الكمالات التي تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التي فعلها . ومن ثم فهو حاصل علي قوة كاملة ، أي حاصل علي القدرة علي كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمـر Omniscience وعلي خير أسمي .

فالموناد الأعظم هو خالق ومبيد سائر المونادات ومعدمها وهو في ليبنتز كامل خيِّر مريد ومحيط بكل شيء .

نادي ليبنتز بالمذهب الحيوي الذي يقربنا من مذهب الطاقة

Energy المعاصر ، فما معني المذهب الحيوي عنده ؟

في ليبنتز لا شيء ميت في الطبيعة وكل شيء فيها يتمتع بالحيوية يقول ليبنتز « وفي العالم لاشيء جاف أو عقيم أو ميت ولا صخب ولا فوضي ماعدا في المظهر ، ويمكن أن نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة علي بعد ، حيث نجد حركات فوضوية وتجمعات كبيرة لأسماك صغيرة بدون أن نميز الأسماك ذاتها » وليبنتز هنا يشير إلي حياة ديناميكية حية تسري بين أوصالها حيوية متدفقة كما يشير إلي أن تلك القوة المتدفقة إنما هي قوة منسقة في صميمها .

وعند ليبنتز أيضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جزء من تلك القطعة هو عالم مليء بالمخلوقات والأرواح من كل نوع وفي هذا يقول ليبنتز: « ومن ثم فيبدو أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية » . ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر : « انني أقول دائمًا بأن كل جسم مهما كان صغره هو عالم من المخلوقات اللامتناهية العدد » وينتج عن ذلك « أن الطبيعة زاخرة تمامًا بالحياة » كما ينتج عن ذلك « أن كل موناد يتمثل العالم كله من زاويته الخاصة » .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول « ليس هناك جوهر عديم الجدوي وإنما كلها صنعت لكي تتعاون في تحقيق خطة الله » وعنده أيضًا نجد القدرة علي الفعل المنبعثة من صميم الموناد فيقول « الجوهر كائن قادر علي الفعل »، و عند

ليبنتز لاتوجد كتل سلبية عاطلة ، ولا تجمعات راكدة خاملة ، فالحركة في كل مكان ، والنشاط يسري بين سائر المخلوقات والايجابية متحققة في الجميع يقول ليبنتز: « وليس لديّ معرفة بتلك الكتل العاطلة ، والتي لاجدوي لها وسلبية .. فهناك إيجابية في كل مكان وبالطبع فإنني أؤيد هذا أكثر من أي فلسفة أخري لانني أعتقد بأنه لايوجد جسم بدون حركة ولا جوهر بدون قوة » .

وعلي ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهي عنده الموناد البسيط أو الوحدة الحقيقية ، تصبح - « ديناميكية وموجبة بالضروة ». « وأن الموجب حي ومن ثم فالموجبات الحية هي وحدها الوحدات الحقيقة » . وهذا هو ما يقترب بليبنتز من نظرية الطاقة Energy المعاصرة .

ولعل أكبر الفلسفات شبهًا بفلسفة ليبنتز واقترابًا منه هي الفلسفة الإسلامية وخصوصًا تلك التي نادت بالجواهر الفردة أو بالجزء الذي لايتجزأ بعد أن مزجت هذه وتلك بدواعٍ دينية تتصل بالقدرة والعناية الإلهيتين . بمعني آخر أننا نجد هنا مذهبا فلسفيًا متقاربًا مع جوهر ليبنتز من حيث دعوته إلي القول بالجواهر الفردة التي ماهي إلا المونادات عند ليبنتز ومن حيث اتجاهه إلي الجانب الروحي الذي أغفلته الفلسفة الأبيقورية والذرية بأن نادي بالخلق وبالقدرة الإلهية وبالعناية . فلننظر في تلك الفلسفات الاسلامية كي نري هل حقًا ما يقال من أن ليبنتز قد أخذ فلسفته كلها منها أم أن الأمر لايعدو أن يكون تشابهًا في لاسماء دون اتفاق في المعاني أو الأسس أو الدعائم .

لقد ذهب بعض فلاسفة اليونان إلي القول بالذرة وبأن الجسم يتألف من أجزاء لاتتجزأ أو لا تقبل القسمة بينما أنكر ذلك القول البعض الآخر ومنهم أرسطو .

وانعكس ذلك الموقف بين مؤيد ومنكر للقول بالجزء الذي لايتجزأ علي الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين فقد قال به « غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستاني مثلاً ونفاه بعض فلاسفة الإسلام والنظّام وابن حزم » .

وعلي ذلك نجد طوائف كثيرة من متكلمي الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد أو بمذهب الذرة ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامي الحنيف .

فأبو الهذيل العلاف مثلاً « كان يعتبر القول بالجزء الذي لايتجزأ فرعاً للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادراً علي كل شيء فهو يقدر علي تفريق الجسم حتي ينتهي إلي مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعني حتي ينتهي الي جزء لا يتجزأ » كذلك نجد الأشعري يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده إلي قوله تعالي :« ... وكل شيء أحصيناه في أمام مبين » [1] .

والآن تأتي المسافة الهامة وهي أين ليبنتز من هذا كله ؟ هل أخذ منهم ليبنتز فلسفته ومذهبه أم أن الأمر عكس ذلك ؟ الواقع أنه رغم المشابهات الكثيرة بين الفكر الإسلامي الذي تعمق في مذهب الجوهر الفرد وبين مذهب ليبنتز والتي منها أن الأجسام تتكون من جواهر فردة ، وهذه الجواهر ليست بذات أحجام أو

(١) يس / ١٢ .

مقادير كما يري أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد ، وأن المكان والزمان لا يتكونان من جواهر أفراد كما يري أصحاب الجزء الثاني من هذا المذهب . نقول بالرغم من المتشابهات الكثيرة إلا أن هناك وجهات نظر أساسية متباينة ومختلفة بين كل من الفكر الإسلامي والليبنتزي أهمها :

١ ـ لقد كان الفكر الإسلامي المهتم بفكرة الجوهر الفرد فكراً دينيًا أكثر منه فكراً ميتافيزيقيًا لقد ربط المسلمون المذهب بالقرآن وبالسُنة وبعلم الكلام والعقائد الإيمانية الكبري . أما ليبنتز فكان ميتافيزيقياً أكثر منه مفكراً دينياً .

٢ ـ الزمان والمكان عند ليبنتز ليسا مكونين من جواهر وليس لهما وجود حقيقي كما ارتأي أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد . ألزمان عند ليبنتز ماهو إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الجسم والثاني ماهو إلا ترتيب وعلاقة بين الاجسام .

٣ ـ تحدث المسلمون عن أقل عدد من الجوهر يلزم لتكوين الجسم وقال البعض أنها سبع أجزاء والبعض الآخر أنها ثمانية أجزاء .. الخ في حين أن ليبنتز يري بأن « كل جوهر بسيط .. يشكل مركز الجوهر المركب .. محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الأجسام الخاص بهذا الموناد المركزي » .

٤ ـ نادي الرازي بالخلاء كما نادي به الذريون اليونانيون القدماء .. ولكن ليبنتز ينادي بالملاء أي أن ليبنتز يقف موقفا عكسيا تماما من موقف الرازي .

٥ ـ لم نجد مصطلح الموناد لدي أي مفكر إسلامي . ولقد

ثبت ثبوتا قاطعا بأن هذا المصطلح لم يظهر إلا علي يد مفكر عصر النهضة جيوردا نوبرونو . حقًا إن هذا اختلاف سطحي لا يستند إلي أساس ، وتفصيلات كلا المذهبين الإسلامي والليبنتزي ولكنه مع ذلك اختلاف قائم .

٦ ـ نفي المسلمون العلم والحياة علي الأجزاء التي لا تتجزأ أما ليبنتز فمن مميزات المونادات عنده أنها تدرك وتصل إلي العلم عن طريق الإدراك ، كذلك من مميزات المونادات عند ليبنتز الحيوية والحياة .

لهذا كله نحن ننكر بأن يكون ليبنتز قد استقي مذهبه كله من جوهر الفكر الإسلامي . حقا لقد لاحظنا بعض التشابة في بعض الآراء وحقًا أنه يمكن أن يكون ليبنتز قد اطلع علي المذهب الإسلامي عن طريق الأندلس ومكاتبها ومترجميها . ولكن الاختلافات الاساسية في كل من الاتجاهين الإسلامي والليبنتزي تجعلنا نرفض بشدة كل ادعاء يقول بأن ليبنتز أخذ كل تفكيره من المسلمين وخصوصا من الأشعريين . وإن كنا نقرر في نفس الوقت بأن ليبنتز تزود ببعض الأفكار والآراء الإسلامية . إلا أن ما يهمنا في هذه الدراسة هو أن نظرية الذرة التي بدأت عند اليونان واعتبرت العالم مكونا من ذرات مادية منذ لوقيوس وديموقريطس ومرورا بالمدرسة الأبيقورية ، قد تعدلت علي يد بعض المفكرين الإسلاميين بحيث تحول الاساس المادي إلي أساس روحي يتفق مع نزعة ليبنتز .

ومن جهة أخري فينبغي أن نذكر بأن أصحاب نظرية الجزء

من المسلمين نادوا بأن الروح جزء لا يتجزأ أي ذرة روحية وهم يتفقون بذلك مع نظرية ليبنتز في الموناد ، ومع رأيه في المذهب الحيوي القريب من نظرية الطاقة المعاصرة .

وهذا يعني ضمن ما يعنيه أن مذهب الطاقة Energy المعاصر لا يكون راجعاً في أصوله إلي ليبنتز وحسب بل وإلي الفكر الإسلامي أيضاً .

مراجع الفصل

١ ـ بينيس : ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مذهب الذرة عند المسلمين ، مكتبة النهضة المصرية،١٩٤٦ .

٢ ـ علي عبد المعطي وآخرون : ديموقراطيس ـ فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتي عصورنا الحديثة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .

٣ ـ علي عبد المعطي محمد : ليبنتز ـ فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ،١٩٧٢ .

٤ ـ علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الأول ـ دار المعارف ١٩٦٦ .

5 - Garr : H.W: The Monadology of Leibniz; Los Anglos 1930.

6 - Lalta : The Monadology and other philosophical writings. Oxford 1898.

7 - Leibnitz : Principe de Ia Nature et de Ia grace.

8 -Leibnitz : la Monadologie.

9 - Leibnitz : Nouveaux Essais sur I'entendement humaine.

الباب الأول

الفصل الرابع

٣ .العولمة من منظور تاريخي

الفصل الأول

٣. العولمة من منظور تاريخي

يقول الفيلسوف الألماني ليبنتز في مناسبة فلسفية « أن علي المرء أن يتراجع الي الوراء لكي يقفز إلي الأمام علي نحو أحكم » ، ونحن بدورنا سوف نعود الي الوراء لكي نعي ماهو حاضر من مفهوم العولمة وتأثير ذلك علي مستقبل العالم من نواح ثقافية وأيديولوجية واقتصادية واجتماعية ... الخ .

وقبل أن نتتبع ذلك الماضي يحسن أن نبدأ ببيان مانعنيه بمفهوم العولمة Globalization فالعولمة تعني تعميم نمط من الأنماط الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية الذي تختص به جماعة معينة أو نطاق محدد أو دولة ما علي العالم دون اهتمام بالحدود السياسية للدول ذات السيادة .

في الواقع أنه بعد أن كان العالم ثنائي القطب ، أي تتقاسمه الولايات المتحدة الامريكية من جهة والاتحاد السوفيتي من جهة أخري ، تفكك الإتحاد السوفيتي إلي دويلات وأصبح الآن في مكانة لايحسد عليها ، حيث ترك المجال بأكمله إلي أمريكا كي تهيمن علي العالم وتفرض نظام العولمة . هذا النظام الذي دعانا إلي أن نلغي من عقولنا فكرة العالم الأول والثاني والثالث الذي كان يضم دولاً بعد أمريكا والإتحاد السوفيتي ومن هنا ظهرت هذه المشكلة وهي مشكلة العولمة أي :

هيمنة دولة واحدة عل مسار العالم اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا في بعض الأحيان ولذا فإنني أفضل أن أعود إلي

الماضي لكي أرصد حركات العولمة التي تمت في التاريخ .

إمبرطورية الاسكندر :

فإذا عدنا إلي الوراء لواجهتنا أول تجربة في هذا الصدد وهي تجربة الإسكندر الأكبر ، فلقد أسس إمبراطورية يونانية مترامية الأطراف وصلت إلي الهند شرقا وسيطرت علي العالم المعروف آنذاك ،وكان تلميذا للفيلسوف اليوناني أرسطو ، وكان قد استقدمه والده - فيليب المقدوني - ليؤدبه ويعلمه الفلسفة ، وكانت الفلسفة تضم كل العلوم والمعارف آنذاك . وبذلك كان الإسكندر ممثلاً للحضارة اليونانية عسكريًا وثقافيًا ، إذ كانت إمبراطوريته توسعاً عسكرياً وثقافياً للحضارة اليونانية .

فتح الإسكندر الأكبر العالم وبني مدينة الإسكندرية ولكن هذه الامبراطورية المترامية الأطراف سرعان ما اضمحلت وانهارت لأن هناك أسبابًا فلسفية جعلت اليونان لا يهتمون بمثل هذه الإمبراطورية ذات المساحة الشاسعة اعتقاداً منهم بأن أفضل نظام سياسي ممكن هو نظام دولة المدينة ، فالمدينة عندهم كانت هي الدولة .

كان اليونانيون يرون - وعلي رأسهم أفلاطون وأرسطو وغيرهما - أن نظام دولة المدينة هو أفضل تنظيم سياسي ممكن لأن المدينة تضم عائلات قليلة تتعارف علي بعضها بسهولة ويسر ، وتتميز كل عائلة بتخصص معين زراعي أو إداري ... الخ .

فالتنظيم السياسي عند اليونان لم يقبل علي فكرة العولمة ، وحينما جاء الاسكندر إلي أرسطو وقال له « بارك لي يا

أستاذي، لقد فتحت لليونان إمبراطورية عريضة » ، قال له أرسطو : « أنا لا أباركك علي مثل هذا الفتح ، إنك لم تفعل شيئًا سوي أنك ضممت إلي أثيناواليونان الحرة مجموعة من البرابرة » . هكذا نفهم أن اليونانيين الأوائل كانت لديهم نزعة تعصبية لقوميتهم ، فكان سقراط مثلا يحمد الله ويقول « الحمد لله الذي خلقني رجلاً ولم يخلقني امرأة ، والذي خلقني أثينا لا بربريًا، والذي خلقني حراً وليس عبداً » يقصد أن الاثيني وحده هو الرجل الحر وأن غيره من البشر ينضمون إلي فئة البرابرة .

وهذه فكرة عنصرية مضادة لفكرة العولمة . فرغم أن الإسكندر فتح هذه الامبراطورية اليونانية وهزم الفرس وفتح العالم ، إلا أنه لأسباب فلسفية ـ كما سبق القول ـ ولأسباب خاصة بالتعصب لم تكن هذه الفكرة محمودة ولا مقبولة لدي اليونانيين علي الاطلاق .

لكننا حينما ننتقل إلي أدلة أخري حاولت تطبيق فكرة العولمة نجد أمامنا .

الإمبراطورية الرومانية والتي استطاعت أن تهزم اثينا وغيرها من بلاد اليونان ، واستطاعت أيضا أن تسيطر علي العالم الذي كان موجودا آنذاك .

ففي بلاد الرومان كانت هناك أسبابًا فلسفية وفكرية واجتماعية غير التي كانت موجودة في اليونان جعلتهم يؤمنون بفكرة الدولة العالمية . فقد شاعت لدي الرومان الفلسفة الرواقية وهي تدعو إلي المساواة والإخاء والمحبة بين البشر جميعًا وهي ليست فلسفة تعصبية كتلك التي كانت موجودة عند اليونان .

وكان شيشرون وسينيكا وماركوس أوريليوس وغيرهم من رجال الدولة الرومان يؤمنون بالفلسفة الرواقية التي تري أن كل إنسان أخ لكل إنسان ومساو له وأنه لا فارق بين هذا وذاك .

وهذه الفكرة نتجت عنها أفكار العقل الكلي والمحبة الكلية والإخاء والمساواة ، والأخيرة هي فكرة رواقية مؤيدة لقيام عالم تحت إطار سياسي واحد تقوده الإمبراطورية الرومانية ، ولذلك اهتمت هذه الامبراطورية بالحفاظ علي جهازها في الحكم وقامت في هذا الصدد بإصلاحات ثلاثة :

أولها الإصلاح الإداري :

كان هدف الإصلاح الإداري التعامل مع المشكلات الآتية : ما الدور السياسي للإمبراطورية القائم في روما ؟ كيف يصدر أوامره وتصل في وقت قريب أو قصير جداً في هذه العصور التي كانت وسائل الاتصال فيها قليلة ؟ كيف تصل هذه القرارات الإدارية إلي كل الشعوب التي تعيش تحت لواء الإمبراطورية الرومانية وفي أقل وقت ممكن ؟

ولذلك أنشأت الإمبراطورية اليونانية شبكة من الطرق والكباري والجسور وكانت الأولي من نوعها في التاريخ بالإضافة إلي أسطول قوي استخدم البحر المتوسط وسيلة للتنقل ونظام بريدي يستخدم الأبراج والحمام الزاجل وكل ذلك لضمان السيطرة الإدارية علي كل أجزاء الإمبراطورية .

ثانيها الإصلاح العسكري :

أنشأت الإمبراطورية الرومانية نظامًا عسكريًا يتكون من

فيالق متمركزة في جميع أنحاء الإمبراطورية وأقامت سلسلة من الأسوار الحصينة وأبراج المراقبة علي الحدود وبذلك ضمنت حماية مستمرة لحدودها ضد غارات البرابرة من الشمال والفرس من الشرق .

ثالثها الإصلاحات القانونية :

التي تمثلت فيما يعرف بالقانون المختلط . ولكن ما مفهوم القانون المختلط ؟ لقد كان لروما كمدينة قوانينها لكنها بعدما توسعت وتحولت إلي إمبراطورية أصبح لزامًا عليها أن تضيف إلي تشريعاتها قوانين أخري لتناسب حكم الشعوب العديدة الداخلة تحت سيطرتها ولذلك ابتدعت نظام القانون المختلط وقد أعجب بوليبيوس بالرومان لكوّنهم ابتدعوا مثل هذا الدستور علي الرغم من أنه كان يوناني الأصل .

ويشرح بوليبيوس النظام المختلط ويقول : « إنك حينما تشاهد الإمبراطوراليوناني يسير في شوارع روما محاطًا بالجنود الأقوياء والمركبات الحديدية ، تشعر بأن الإمبراطورية الرومانية لايوجد بها غير الإمبراطور ، وتشعر بأن النظام السياسي موناركيًا » . ثم ينتقل بوليبيوس بعد ذلك إلي مجلس الأمة أو مجلس النواب أو مجلس الشعب ويقول « إذا رأيت هذا المجلس سوف تجد فيه ممثلين لجميع الأقطار تحت إطار الإمبراطورية بحسب أعدادها (١٠ نواب من الهند مثلا ، ٥ من مصر و ٣ من الغراق .. الخ) وحينما تجلس في هذا المجلس وتري المناقشات التي تدور به تشعر أنك أمام جماعات سياسية يمثلون الأمة فعلا

وأنك أمام نظام أرستقراطي لايحكمه فرد واحد وإنما صفوة مستنيرة . وحينما تري الجمهور في روما وغيرها من المدن وتري كل إنسان يناقش قضاياه بحرية تامة تشعر أنك أمام نظام ديمقراطي .

وبذلك جمع النظام الروماني بين الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية ، ولقد تم ذلك في عهد الرومان ولم يتم في عهد اليونان لأنهم كانوا حريصين علي الحفاظ علي نظامهم السياسي واصلاحه المستمر وتحسين دساتيرهم لتناسب حكم الشعوب الداخلة في الإمبراطورية وهذا عكس النظرة العنصرية المقتصرة علي دولة المدينة والتي كانت سائدة عند اليونان .

الدولة الإسلامية :

كان لدي الرومان فلسفة وهي الفلسفة الرواقية التي كانت وراء طموحهم نحو إقامة إمبراطورية عالمية . أما الإسلام فكانت العقيدة هي التي تقف وراء إقامته مثل هذه الإمبراطورية . ففي أقل من قرن واحد كان المسلمون قد وصلوا إلي الهند والصين شرقًا وجنوب فرنسا غربًا ففي عام ٩١ هـ كان طارق بن زياد يطرق باب الأندلس ودخلها بالفعل عام ٩٢ هـ وبذلك نجح المسلمون في تكوين إمبراطورية مترامية الأطراف .

تقول سيجفر يد هونكة ومن بعدها جورج سارتون أن العرب حينما استقروا في الأندلس مكثوا هناك أكثر من ثمانية قرون ، نجحوا خلالها في جعل اللغة العربية هي لغة العلم والبحث العلمي وظهر هناك الشعراء والفلاسفة وكانت الإمبراطورية

الإسلامية ذات دستور واحد هو الشريعة الإسلامية وعلي رأسها حاكم واحد هو الخليفة وبها حكومة مركزية انتقلت عبر تاريخها من المدينة إلي دمشق ثم بغداد والقاهرة حتي وصلت إلي القسطنطينية .

النموذج الماركسي :

حاول ماركس وانجلز وغيرهما من الماديين إقامة نظام يقوم علي المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وهذا النظام اصبح مطبقا في الاتحاد السوفيتي ، واعتنقه حوالي ٢٠٠ مليون نسمة في روسيا وأكثر من مليار نسمة في الصين وامتد عبر أوروبا الشرقية وتغلغل في غرب أوروبا عبر الأحزاب الشيوعية التي انتشرت في كل مكان والتي كانت تنادي بأفكار خاصة ترتكز علي المادة وحركتها وعلي الجدل المادي ، من خلال القوانين الثلاثة للمادية الجدلية .

أ ـ وحدة الأضداد وصراعها .

ب ـ قانون نفي النفي .

جـ ـ قانون الانتقال من الكم إلي الكيف .

وتتضمن المادية التاريخية علي أن المجتمعات تنتقل من النظام الشيوعي البدائي إلي نظام الرقيق ثم نظام الاقطاع ثم النظام الرأسمالي ثم الاشتراكي . وكان أتباع المادية التاريخية يأملون في أن يتحول هذا النظام لاشتراكي إلي الشيوعية بطريق السلم فكما بدأ المجتمع شيوعيًا سوف ينتهي إلي الشيوعية مرة أخري .

لكن هذا النظام ثبت فشله في الاتحاد السوفيتي ، وبدلاً من أن تنتقل الاشتراكية إلي الشيوعية إرتدت ثانية إلي الرأسمالية وظهرت المشاكل الاقتصادية في الاتحاد السوفيتي وبسببها انهار وتفتت ، ولم نجد نظامًا متكاملاً أو تطبيقاً سليمًا للأيديولوجيا الماركسية ولم يسر هذا الفكر في الخط الذي رسمه له ماركس وانجلز ، وخرجت دويلات الاتحاد السوفيتي المفتتة من النظام الثنائي إلي نظام أحادي القطب تسيطر عليه الولايات المتحدة الأمريكية .

الباب الثاني
بين الفلسفة والعلم والدين

الفصل لأول :بين الفلسفة والعلم .

الفصل الثاني : بين الفلسفة والدين .

الفصل الأول

بين الفلسفة والعلـــم

تقديم :

المبحث الأول : العلاقة بين الفلسفة والعلم .

(أ) أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم .

(ب) أوجه الاتفاق بين الفلسفة والعلم .

المبحث الثاني : خصائص التفكير العلمي .

المبحث الثالث : الصلة بين العلم والفلسفة في الفلسفات المعاصرة .

الفصل الأول

بين الفلسفة والعلم

تقديم:

تبين لنا فى الباب الأول من هذا الكتاب أنه لا يمكن الوصول إلى تعريف واحد للفلسفة يجمع عليه سائر الفلاسفة والمفكرين، كما تبين لنا أن الفلسفة تعنى الحكمة أو بمعنى أدق محبة الحكمة، وأن منابع الفلسفة قديمة قدم الإنسانية أما تاريخها فهو يبدأ بالمفكر اليونانى طاليس الذى ظهر فى القرن السادس قبل الميلاد.

والآن يحسن أن ننتقل إلى العلم، والواقع أننا حينما نحاول تعريف العلم، فإننا لا نجد ما يشبع فضولنا، ويتأدى بنا إلى تعريف محدود ودقيق للعلم، فليس من المستطاع تعريف العلم بموضوعه بأنه ذلك الذى يتناول نسقاً معرفياً يدور حول موضوع جزئى سواء أكان هذا الموضوع فكرياً خالصاً أو مادياً أو إنسانياً، فالموضوعات تتفاوت وتختلف وجهات النظر إليها.. كما أنها ليست على مستوى واحد من التجريد، كما أن الأغلبية من الموضوعات العلمية لم يقل العلم فيها الرأى النهائي والوحيد، وهذا ما سوف نراه حين نعرض لنتائج أزمتى الفيزياء والرياضيات.

وليس من المستطاع تعريف العلم بمنهجه، خاصة وأن مناهج البحث تختلف من علم لآخر أو على الأقل تختلف من مجموعة إلى مجموعة أخرى.

وليس من المستحب أيضاً أن نُعرّف العلم بذكر قائمة تضم هذه العلوم كأن نقول أن العلم هو مثل علم الفلك وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع... الخ إذ تظهر كل حين في عالمنا المعاصر علوم جديدة لم تذكر من قبل، وسوف تظهر دائماً ودوماً أقسام وفروع علمية لم نسمع عنها الآن. ولعل هذا ما دعى كونانت للقول بوجود تعريفين للعلم أحدهما استاتيكي والآخر ديناميكي. أما التعريف الاستاتيكي فيقرر أن العلم مجموعة من المبادئ والقوانين والنظريات والمعارف المنسقة التي وصلنا إليها الآن. أما التعريف الديناميكي للعلم فهو يرى أن العلم سلسلة متشابكة الحلقات من المفاهيم والقوانين والنظريات والحقائق التي تتطور دائماً وتتعدل وتتعقد[1]. ونحن نميل إلى الأخذ بهذا التعريف الأخير.

أما الروح العلمي فنحن نطلقها على الحافز الذي يدفع العالم إلى البحث، ويوجهه إلى النظر السليم، ويدعوه إلى تحري الموضوعية. ويقتضي الروح العلمي في العالم سلامته فسيولوجياً وأخلاقياً، فينبغي أن يجمع إلي دقة الإحساس وعمق الملاحظة وطول الدأب والمثابرة، صفاء الذاكرة ونقاء التأمل والقدرة على التجريد، ومتانة التحليل والتركيب، وصرامة الحكم هذا إلى جانب الصبر والنزاهة والشجاعة والإخلاص والبداهة العقلية. ويمكننا أن نجمل فيما يلي سمات الخصائص اللازمة للعالم:

يسعى العالم قبل كل شئ إلى الموضوعية. فغاية العلم في تحديد

---

(١) انظر للمؤلف وآخر كتاب أساليب البحث العلمي، دار الفلاح الكويت ١٩٨٨، ص ٣٠، وانظر أيضاً صلاح قنصوة، فلسفة العلم ص ٤٥، ومحمد السرياقوسي: التعريف بمنهاج العلوم ص ٦٠ وانظر أيضاً:

Conant: Science and common sense, P. 25.

طابع الأشياء لا فى علاقاتها بنا بل فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر. فالروح العلمى يقتضى تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذى يبذل نحو الموضوعية الخالصة، وبخاصة كل اعتبار انفعالى عاطفى، دينى أو أخلاقى، وكذلك التحرر من سلطة العرف، وينبغى للعالم أن يتجنب التأييد السريع وأن يخطو كل خطوة فى البحث بتؤدة وتبصر ويقين وتثبت. فالروح العلمى هو فى صميمه روح نقدى.

بيد أن العالم لا يستهدف المعرفة فحسب، بل يبغى الفهم أيضاً، وليس فى وسعه أن يتقبل الوقائع كمعطيات تجريبية قائمة، وإنما هو يتطلع إلى سبر غورها وإدراك كنهها، وبتفسيرها يخضعها للفكر، فهو يجمع بين الموضوعية، أى تسجيل خصائص الظواهر كما هى عليه وبين المعقولية أى صياغة هذه الخصائص صياغة عقلية محكمة.

وسوف نعرض فى هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: يتناول المبحث الأول موضوع العلاقة بين الفلسفة والعلم أى أوجه الاختلاف والاتفاق بين الفلسفة والعلم، ويتناول المبحث الثانى استعراض خصائص التفكير العلمى، أما المبحث الثالث والأخير فسوف نبين فيه الصلة بين العلم والفلسفة فى الفلسفات المعاصرة من خلال انموذج واحد هو فلسفة الزمكان عند صمويل الكسندر.

المبحث الأول

العلاقة بين الفلسفة والعلم

كان يظن إلي عهد قريب جداً، أن العلاقة بين الفلسفة والعلم تقتصر على جانب واحد هو وجه الاختلاف بينهما ، ولذا وجدنا الأغلبية العظمى من الدراسات التى تناولت هذا الموضوع تقصر تلك العلاقة على هذا الجانب وحده، أما نحن فسوف نتناول تلك العلاقة من ناحيتين:

الناحية الأولى: هى تلك التى تركز على أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم.

الناحية الثانية: هى تلك التى تركز على وجه الاتفاق بين الفلسفة والعلم، وقد أصبحت تلك العلاقة واضحة بعد ظهور أزمتى الفيزياء النيوتونية وما ترتب على ذلك من آثار،وأزمة الرياضيات وما واكبها من ظهور هندسات ونظريات رياضية لا حصر لها.

(أ) أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم

يختلف العلم عن الفلسفة فيما يلي:

١ - يستهدف العلم وصف الظواهر، ووصف كيف تحدث، أما الفلسفة فهي تستهدف تفسير الظواهر وبيان سبب وقوع الظواهر على نحو معين دون نحو آخر.. العلم يجيب عن **كيف** تحدث الظواهر، بينما تحاول الفلسفة أن تجيب عن **لماذا** تحدث الظواهر.. العلم وصفي والفلسفة تفسيرية.

٢ - يتمسك العلم بكل ما هو موضوعي، والموضوعية تنأى بالعالم عن ميوله وأهدافه وآرائه السابقة، وتبعد به عن رؤية الظواهر بمنظاره هو، وتجعله يتسامى عن أي منفعة خاصة يستهدف الوصول إليها نتيجة بحثه، وأن ينصت إلى نداء الموضوع وصوت الطبيعة لكي يستمع إلى حديثها دون أن يتدخل، أما الفلسفة فهي في صميمها مواقف ذاتية وآراء شخصية تبعد بصاحبها عن أن يكون موضوعياً.

بيد أن الوصول إلى الموضوعية الكاملة في اطار العلم أو غيره بعيد المنال، ذلك أن الدراسات الحديثة قد بينت بكل وضوح أنك لا تستطيع الوصول إلى الموضوعية الكاملة في أي تجربة أو ملاحظة عملية مهما احتطت لذلك مادام أن الإنسان عنصر من عناصر تلك التجربة أو الملاحظة؛ ففي تجربة حاسمة طلب من ثلاثة من الباحثين في علم الفلك أن يرصدوا الوقت الذي يمر به نجم معين أمامهم، ولكي تكون التجربة موضوعية اشترطت الاشتراطات التالية:

١ - أن يتم اختيار الباحثين من تخصص واحد، وأن يكونوا من فرقة دراسية واحدة وأن يكونوا حاصلين على تقدير واحد ودرجات موحدة فى فرقتهم الدراسية.

ب - أن يتم إمدادهم بساعات ميقاتية من ماركة واحدة وأن يتم ضبط هذه الساعات على بعضها البعض قبيل التجربة.

جـ - أن يتم إمدادهم بعدسات عاكسة من ماركة واحدة، وأن يتم التأكد من سلامتها جميعاً قبيل التجربة.

والمطلوب من الباحثين الثلاثة أن يقوموا بتسجيل الوقت الذى يمر فيه نجم معين وذلك بأن ينظروا فى العدسة العاكسة لكل منهم، وهذه العدسة موضوعة فى آلة يمسك بواحدة منها كل منهم، وهى تعكس النجم أثناء مروره فوقها، وذلك بدلاً من الاعتماد على الرؤية التى قد تسبب تعباً فى الرقبة يؤدى إلى عدم الدقة فى تسجيل الميعاد. فإذا ما تم مرور النجم فوق عدسة كل منهم نظروا فى الساعات الميقاتية وسجلوا الوقت الذى مر فيه النجم بالضبط.

لكن النتيجة جاءت مخيبة للآمال إذ اختلف الباحثون الثلاثة فى تحديد الوقت الذى مر فيه النجم رغم كل الاشتراطات والتحوطات السابقة. وبعد بحث اتضح أن الباحثين الثلاثة يختلفون فى كمية السيال العصبى لدى كل منهم، أو ما يسمى علمياً بزمن الرجع Time of Reaction فهذا استجابته أبطأ من ذاك وهذا متوسط الاستجابة وهكذا حينئذ بدر للبعض بادرة حاولوا بها حل هذا الأشكال وهو أن نترك الباحثين الثلاثة يسجلون زمن مرور نجم آخر كما يحلو لهم ونأخذ نتائجهم ونقوم

بتعديلها وفق معرفتنا المسبقة بزمن رجعهم بمعنى أننا سوف نجعل نتيجة الباحث المتوسط كما هى ونضيف للباحث البطئ بعض الثوانى التي سبق لنا أن حددناها فى التجربة السابقة لكى يصل إلى نفس نتيجة الباحث المتوسط، وأن نقلل من الباحث المتسرع بعض الثوانى التى سبق أن حددناها في التجربة السابقة حتى نصل إلى نفس نتيجة الرجل المتوسط. فإذا افترضنا أن فرق زمن الرجع للباحث البطئ كان ١٥ ثانية وأن فرق زمن الرجل للباحث السريع هو ١٠ ثوان ، فإن بإضافتنا ١٥ ثانية للباحث الأول وحذفنا ١٠ ثوان للباحث الثانى سوف يتيح لنا نتيجة واحدة. لكن حينما أعيدت التجربة وأضيفت وحذفت بعض الثوانى المحددة سابقاً لم نصل إلى نتيجة واحدة، لماذا؟ لأن الباحث البطئ زاد فرق زمن الرجع لديه عن الباحث المتوسط بثلاثين ثانية بينما انخفض زمن الرجع لدى الباحث المتسرع إلي خمس ثوان فقط، وما كان هذا ليحدث لولا أن هذا الباحث أو ذاك إنسان أولاً وقبل كل شئ يؤثر ويتأثر عاطفياً ووجدانياً وأنه تجمع من أحاسيس ومشاعر وقيم تجعل التحكم فيه صعب المنال. من ساعتها أدرك العلماء أنفسهم أن الوصول إلى الموضوعية الكاملة صعبة المنال طالما دخلها عنصر إنسانى لا يمكن أن نتحكم فيه كما نتحكم فى المادة الطبيعية الجامدة. واكتفوا بالقول إن على العلماء أن يصلوا إلى أعلى درجات الموضوعية وليس إلي الموضوعية المطلقة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن قولنا بأن الفلسفة ذاتية وتعبر عن آراء شخصية ليس عيباً فى الفلسفة؛ فالفلسفة وقد ارتبطت بالحرية أوثق ارتباط، أتاحت لكل مفكر أن يتفلسف ويتخذ الرأى الذى يشاء بكل حريته، ولو كان الأمر غير ذلك أى لو كانت الفلسفة لا تعبر إلا عن رأى

واحد يجمع عليه كافة فلاسفتها لأدى الأمر إلى موات وجمود رهيب.

٣ - لا يتجاوز العلم حدود الواقع الإمبيريقى الذى يمكن أن يخضع لحواس العالم وآلاته. أما الفلسفة فهى تتجاوز تلك الحدود وتتسامى إلى ما فوقها.

والحق أن هناك علماء يبدأون من الواقع الإمبيريقى الذى يعتمد على الحواس وعلى الآلات المدعمة لها، لكنهم يضيقون ذرعاً بهذا الواقع، ويحاولون تجاوزه والعلو عليه فيدخلون محراب فلسفة العلم بعد أن يضيق عليهم محراب العلم، ومن أمثلة هؤلاء هوايتهد الذى انتقل من محراب علم الرياضة إلى محراب الفلسفة، وأينشتين الذى انتقل من علم الطبيعة إلى فلسفة الطبيعة وغيرهم كثيرون. ومن أجل ذلك ميز جابرييل مارسل بين نوعين من التفكير: التفكير الأول الذى يتعلق بالعلم وبأي مسألة موضوعية تخضع للحواس، والتفكير الثانى الذى يرتبط بالفلسفة ويعلو على العلم ويتجاوز حدوده.

٤ - الأحكام العلمية أحكام تقريرية لا تقرر أكثر مما هو موجود فى الواقع الخارجى، أما الأحكام الفلسفية فبعضها معيارى وبعضها فردى لا يعبأ بما هو عليه الواقع. هذا والأحكام التقريرية تستند إلى دنيا الواقع ولا تتجاوزه ولا تقيمه، أما الأحكام المعيارية فتضع لنا معايير ينبغى أن نرتقى إليها وتبدأ بكلمتى «يجب» و«ينبغى» وعادة ما يقال أن علوم المنطق والجمال والأخلاق علوم معيارية بينما علوم الطبيعة والرياضة علوم تقريرية.

٥ - يبحث العلم عن العلل القريبة المباشرة التى تحدث الظواهر

وفقها، أما الفلسفة فإنها تتعدى ذلك؛ إذ هى تبحث فى العلل البعيدة التى تقف وراء أو فوق العلل القريبة. فالعلة الفاعلية القريبة والمباشرة للمنضدة هى النجار الذى صنعها، أما العلة الفاعلية البعيدة وغير المباشرة للمنضدة فهو الله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان، والنجار أحد المخلوقات الإنسانية، والعلة المادية القريبة والمباشرة للمنضدة هى الخشب أما العلة الغائية البعيدة وغير المباشرة للمنضدة فهى المادة الأولى أو الهيولى... وهكذا.

٦ - يقوم العلم على المنهج التجريبى أما الفلسفة فهى تقوم على المنهج التأملى أو العقلية الخيالية الذى لا يتصل بالتجربة والتجريب من قريب أو بعيد ولنا هنا وقفة: ذلك أن المنهج التجريبى الذى يتبعه العلم يمر بمراحل ثلاث: مرحلة البحث ثم مرحلة الكشف وأخيراً مرحلة البرهان فلننظر فى عجالة فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث.

أولاً - مرحلة البحث: الملاحظة والتجربة

١ - الملاحظة:

والملاحظة هى المشاهدة الدقيقة للظواهر أو الوقائع الجزئية الموجودة فى العالم الخارجى أو فى الطبيعة، عن طريق الحواس والآلات العلمية ولكن ينبغى أن نقوم هنا ببعض التمييزات:

(أ) التمييز بين الملاحظة العادية والملاحظة العلمية:

تحدث المشاهدة أو الملاحظة العادية عفواً دون قصد أو تعمد، ودون منهج أو خطة، كما أنها تحدث فى كل وقت، طالما أن حواسنا سليمة ومتيقظة. وهى من ناحية أخرى ملاحظة سريعة يقوم بها الفرد فى حياته اليومية العادية، دون أن يرمى إلى تحقيق غاية نظرية أو الكشف عن حقيقة علمية.

أما الملاحظة العلمية فهى ملاحظة منهجية يقوم بها الباحث بصبر وأناة للكشف عن تفاصيل الظواهر، وعن العلاقات الخفية التى توجد بين عناصرها، أو بينها وبين بعض الظواهر الأخرى. وهى تتميز عن الملاحظة العادية بالدقة ووضوح الهدف الذى تريد تحقيقه[1]. كما تتميز بأنها تقوم بتسجيل وقياس الظاهرة المدروسة على عكس الملاحظة العادية.

(ب) التمييز بين المشاهدة البسيطة والمشاهدة بواسطة الآلات:

فنحن نعنى بالمشاهدة البسيطة هنا كل مشاهدة لا تعتمد إلا على

---

(١) محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١١٤ - ١١٥.

الحواس العادية للمشاهدة. ولما كانت أكثر الظواهر لا تقع تحت طائلة حواس الإنسان بسبب صغرها أو بعدها أو سرعتها الشديدة أو بطئها الشديد كأنها لا تتحرك فيجب إذن أن نستخدم الآلات العلمية الدقيقة التى تزيد من قوة الحواس ودقتها على الإحساس بما لم تكن قادرة عليه بدون هذه الآلات والحق أن كل علم من العلوم يستحدث لنفسه من الوسائل والأدوات ما يعينه على فهم وتفسير واستخلاص القوانين فى دائرة بحثه، فالآلات العلمية إذن تختلف باختلاف العلوم.

(جـ) التمييز بين المشاهدة الكيفية والمشاهدة الكمية:

يتجه العلم الحديث إلى تحويل الكيف إلى الكم، بناء على أن ما هو محدد كمياً يكون أكثر دقة وأكثر يقيناً. ومن هنا وجدنا أن كثيراً من العلوم تسعى حثيثاً نحو التعبير عن قضاياها وقوانينها على نحو رياضى كمى. ويقصد بالملاحظة الكيفية الاقتصار على ملاحظة الصفات والاكتفاء بالوصف، ويقصد بالملاحظة الكمية تلك الملاحظة المصحوبة بتقدير عددى يشير إلى وزن أو سرعة أو حرارة... الخ.

٢- التجربة:

إن التجربة فى معناها العام عبارة عن ملاحظة الظاهرة بعد تعديلها كثيراً أو قليلاً عن طريق بعض الظروف التى نصطنعها نحن من عندياتنا. يقول لاتا رماكيث أننا فى الملاحظة قد ننتظر حدوث الظاهرة فى مجرى الطبيعة، فإذا حدثت فإننا نكتفى بملاحظاتنا كما حدثت، أما فى التجربة فنحن الذين ننتج الحادثة أو الظاهرة بشروط اخترناها مسبقاً للتحقق من صدق فرض طرأ على عقولنا. ونحن هنا نغير الشروط أو

الظروف حتى نستطيع أن نتأكد من صدق الفرض رغم تغير الشروط وتبدل الظروف، كما أننا قد نزيل العارض أو نضيف الضرورى. وفى كل هذا نحن نتدخل فى عمل الطبيعة ونجبرها على الإجابة على أسئلتنا[1].

والواقع أن التجربة تعد أصدق تعبيراً عن المنهج الاستقرائى من الملاحظة، وهى أفضل منها من عدة نواح:

١ - نحن فى التجربة نستطيع أن نحلل الظواهر إلى عناصرها الأولية أو مكوناتها الأساسية كتحليل الماء إلى أكسوجين وأيدروجين بنسبة معينة ولا نستطيع ذلك بالنسبة إلى الملاحظة.

٢ - وفى حين أن الملاحظة تعجز عن تبسيط الظواهر الطبيعية، التى كثيراً ما تكون معقدة ومركبة، وبالتالى فى تحديد ما يجب أن يلاحظ وما يجب ألا يلاحظ، فإن التجربة تمكننا تماماً من تبسيط الظاهرة، وتحديد ما نريد أن نفحصه أو نجربه.

٣ - وبينما تتمكن التجربة من تنويع ظروف الظاهرة بقصد التأكد والدقة، فإن الملاحظة لا تستطيع أن تقوم بهذا.

٤ - وفى حين أن التجربة تقوم بعملية تركيب بين ما لا يتركب فى الحقيقة فى الطبيعة، كأن تركب أو تؤلف بين عناصر كيميائية أو عدة معادن بقصد تأليف معدن جديد هو البرونز فإن الملاحظة لا تستطيع هذا.

٥ - وفى حين أننا فى التجربة نتحكم فى الوقت، فإننا نعجز عن ذلك تماماً بالنسبة إلى الملاحظة، حيث تحدث الظواهر فى الطبيعة فى أى

---

(1) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 303.

زمان، أو على فترات متباعدة، أو فى تاريخ غير محدد من ذى قبل.

٦ - ونحن نستطيع فى أغلب تجاربنا أن نقوم بعمليات مراجعة شاملة، تعيد إلينا الثقة فيما جربناه، ولا نستطيع ذلك فى أغلب حالات الملاحظة.

٧ - ونحن نتمكن من إعادة تكوين الحوادث أو خلق الظواهر فى التجربة، ولا نستطيع ذلك بالنسبة إلى الملاحظة.

٨ - علاوة على أن الدقة والموضوعية فى التجربة تكون أكثر منها فى الملاحظة بسبب هوى الملاحظ أو ميوله الخاصة.

ثانياً - مرحلة الكشف

إن الوقائع التى شاهدناها أو لاحظناها لا تكفى وحدها - مهما كانت - فى تشييد أو إقامة العلم، بل يقتضى الأمر القيام بعمل إيجابى يؤدى إلى تفسير تلك الوقائع التى جمعناها والربط بينها، بحيث نستطيع فهم كيف تكون الوقائع على هذا النحو دون أن تكون على نحو آخر. وهذا التفسير وذلك الربط يتضمنان العثور من جانبنا - لا من جانب الوقائع - على أفكار أو اقتراحات أو فروض.

والفرض فى معناه العام جداً هو تخمين أو اقتراح نقدمه من عندياتنا لتفسير واقعة أو مجموعة من الوقائع التى سبق وتم ملاحظتها أو تجربتها[1]. أو هو اقتراح مؤقت غرضه فهم وتفسير الوقائع المشاهدة والمجربة قبل أن تصير هذه الوقائع دليلاً عليه وبرهنة على صدقه.

وأهم شروط الفرض العلمى الجيد ما يلى:

١ - أن الفرض العلمى يجب أن يتقيد بالوقائع المشاهدة أو المجربة، ويتصل بها بصلات، يقول لاتا وماكبث: «إن التجربة الحاسمة Crucial experiment هى التى تمكننا من بيان صدق هذا الفرض أو ذاك»[2] ويقول كريجتون وسمارت: «إذا لم يتوافق الفرض مع الوقائع كان الفرض كاذباً»[3] ويقول فون رايت: «إن الفرض قد تؤيده أو ترفضه التجربة والملاحظة القادمتين»[4] ويقول لاتا وماكبث فى فقرة أخرى : «إننا لا

---

(1) Creighton and Smart: An introductory logic, P. 322.
(2) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 363.
(3) Creighton and Smart: An introductory logic, P. 336.
(4) Von Wright: Logical problem of induction, P. 85.

نستطيع أن نؤيد صدق الفرض إلا إذا أثبتت ذلك الوقائع ذاتها »[1] ويقولان فى نص ثالث: «إن عمل العلم لا يقتصر على الملاحظة والتجربة ووصف الوقائع، ولكنه يربط أيضاً ويفسر تلك الوقائع. ولما كانت تلك الارتباطات ليست فى حد ذاتها وقائع يمكن أن تدرك، فإنها تظل مجرد اقتراحات أو فروض يجب أن تخضع للاختبار قبل أن تقبل»[2]. ومعنى هذا كله أن الفرض العلمى يجب أن يبنى على الملاحظات والتجارب، أى ألا يكون مثالياً أو خيالياً أو تعسفياً، يهيم فى دنيا الخيال والأحلام والأوهام وبحيث يمكن التحقق منه تجريبياً.

٢ - يجب أن يكون الفرض العلمى واضحاً محدوداً لا لبس فيه ولا غموض، وهذا يقتضى ألا يكون الفرض العلمى متناقضاً.

٣ - يجب ألا يتعارض الفرض مع أى قانون طبيعى صادق ومعروف[3] ومعنى هذا أن يكون الفرض متلائماً مع بقية معارفنا[4]، والتى وصلنا إليها وتحققنا من صدقها المرة تلو الأخرى.

٤ - أن يكون الفرض قادراً على تفسير كل الوقائع التى وضع لتفسيرها[5] لا لتفسير جزء منها دون آخر، أو جانب معين غافلاً عن جوانب أخرى تترابط مع الجانب الأول ارتباطاً كبيراً.

٥ - يجب أن تكون الفروض محدودة العدد، محصورة فى أقل عدد ممكن حتى لا تؤدى كثرة الفروض إلى تشتيت الباحث وحيرته.

هذا ويمكن حصر أهم وظائف الفرض العلمى فيما يلى:

---

(1) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 350.
(2) Ibid P. 348.
(3) Creighton and Smart: An introductory logic, P. 328.
(4) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 362.
(5) Ibid., P. 303.

١ - إن أهم وظيفة للفرض العلمى هو إثارته لتجارب وملاحظات، يحدد شروط القيام بها، ويصل منها إلى القانون فالنظرية. وهو من هذه الزاوية يعتبر عنصراً جوهرياً فى المنهج الاستقرائى أو هو لباب هذا المنهج. (فالفرض هو نقطة البدء، فى كل استدلال تجريبى، ولولاه لما أمكن القيام بأى بحث أو تحصيل أى معرفة، ولما استطاع الباحث إلا أن يكدس الملاحظات غير المنتجة»[١] ولسار الباحث وفق الصدفة.

٢ - وتؤدى الفروض وظيفة مزدوجة فى العلوم التجريبية، لأنها تستخدم فى تحقيق أحد غرضين: فإما أن توضع للكشف عن بعض العلاقات الثابتة أو القوانين الخاصة التي تسيطر على طائفة معينة من الظواهر، وفى هذه الحالة تكون فروضاً من الدرجة الأولى. وإما أن تستخدم لربط بعض القوانين الخاصة التى سبق الكشف عنها، وهذه هى فروض الدرجة الثانية التى تؤدى إلى النظريات[٢].

٣ - ومن وظائف الفرض العلمى أنه يقود خطى الباحث، ويوجهه نحو حل المسألة[٣] وتحديد التجارب أو الملاحظات، وانتقاء أفضل الآلات العلمية التى تعينه على تجربة أدق وملاحظة أعمق. كما أن الفرض العلمى يبين للباحث ويحدد له الهدف الذى يرمى إليه، وهو الكشف عن القانون.

٤ - وليس من شك فى أن وظيفة الفرض العلمى العامة هى تقديم تفسير أو عدة تفسيرات تحيل الوقائع البمعثرة أو المشتتة (إذا ما أصبح الفرض قانوناً) إلى وقائع مفسرة وأكثر نسقية[٤].

---

(١) محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٧٧

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧٨.

(3) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 353.

(4) Ibid., P. 353.

ثالثاً - مرحلة البرهان

لقد انتهينا إلى أن الفرض اقتراح مؤقت يهدف إلى تفسير الوقائع وأنه لابد من أن نلجأ إلى الملاحظة والتجربة كى نبرهن على صحة الفرض أو فساده، فإذا أثبتت الملاحظة والتجربة صحته أصبح الفرض قانوناً وإلا اعتبرنا الفرض فاسداً، وبحثنا عن فرض غيره يصلح للتفسير وبالتالى يصبح قانوناً علمياً، ونلاحظ أن مرحلة البرهان تعتمد اعتماداً كبيراً كما صاغها مل على قانون العلية، وأن مل استفاد من بيكون فى طرقه الاستقرائية الشهيرة، وأن طرق مل الاستقرائية تصلح فى اكتشاف الفروض أحياناً، وللبرهنة على صحة الفروض كى تصبح قوانين فى أحيان أخرى كما سنبين ذلك فيما بعد.

والطرق الاستقرائية The Inductive Methods تعتمد كما قلنا منذ برهة على أن لكل معلول علة، ومن هنا فهى تحاول الكشف عن العمليات التى يتم بواسطتها اكتشاف علل المعلولات فى عالم الوقائع الجزئية. ونحن نعتقد - يقول لاتا وماكبث [1]: أن الحوادث والوقائع الجزئية مترابطة وليست منفصلة ونريد أن نكشف أياً منها يترابط مع أى.

والحق أن الاهتمام بالطرق الاستقرائية بقصد الكشف عن الفروض من جهة واختبار صحتها كى تصبح قوانين من جهة أخرى، إنما يرجع إلى المفكرين الانجليز بوجه خاص. فقد اهتم فرنسيس بيكون فى أورجانونه

---

(1) Latta and Macbeath: The elements of logic, P. 22.

الجديد، وتابعه الاهتمام هرشل وويفل، وجون ستيوارت مل ولهذا الأخير أهمية خاصة. حيث أن ما وضعه من طرق استقرائية أصبح كلاسيكياً ولم يزد عليه من جاء بعده إلى يومنا هذا إلا القليل. وسنحاول هنا أن نبين بداية الطرق الاستقرائية كما جاءت عند فرنسيس بيكون، ثم نبين بعد ذلك الطرق الاستقرائية فى صورتها الأخيرة كما وضعها مل Mill فى كتابه System of logic.

ذهب بيكون فى كتابه الأورجانون الجديد Novum Organum بعد أن حدد الأصنام التى يجب أن يهدمها العقل البشرى ليتخلص من أوهامه التى ترسبت فيه، ولكى يصبح مؤهلاً أن يبنى حقائقه على أساس استقرائى تجريبى - ذهب - إلى أنه يمكن الكشف عن الصفات النوعية للأشياء أو طبائعها باستخدام إحدى الطرق التالية التى وضعها على هيئة قوائم أو جداول:

١ - قائمة الحضور:

حدد بيكون هذه الطريقة بقوله: (يجب أن تمثل جميع الأمثلة المتشابهة أمام العقل، وهى متشابهة من حيث أنها أمثلة لطبيعة واحدة بعينها). وترمى قائمة الحضور إلى فحص ظاهرة أو صفة بعينها وإلى البحث عن جميع الأمثلة التى توجد فيها، بشرط أن تكون هذه الأمثلة متنوعة ومختلفة إلى أكبر حد[١]. وقد درس بيكون ظاهرة الحرارة فوضع فى قائمة الحضور ٢٧ حالة توجد فيها الحرارة كأشعة الشمس والصواعق والأجسام الحية والاحتكاك... الخ.

---

(١) محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٢ - قائمة الغياب:

وفيها يحصى بيكون الحالات المقابلة للحالات التى ذكرها فى قائمة الحضور أى يحصى الحالات المقابلة التى تغيب أو تختفى فيها الحرارة ومن هنا فلقد رصد بيكون فى هذه القائمة ٢٧ حالة مقابلة للـ ٢٧ حالة التى ذكرها فى قائمة الحضور ككسوف الشمس حيث تختفى الأشعة وتغيب الحرارة وهكذا.

٣ - قائمة التدريج:

وفيها يقوم بيكون باحصاء جميع الحالات (وهو قد أحصى ٤١ حالة) التى توجد فيها الحرارة بدرجات مختلفة تزيد وتنقص، مع محاولة البحث عن سبب زيادة الحرارة أو سبب نقصها فى الحالات التى جمعها.

ولقد انتهى بيكون بعد إحصاء الحالات أو استقرائها وترتيبها فى قوائمه الثلاث إلى أن الحركة هى علة الحرارة. ولقد وصل إلى هذه النتيجة بعد أن وجد أنه كلما وجدت الحركة وجدت الحرارة وكلما اختفت الحركة اختفت الحرارة، وكلما تغيرت سرعة الحركة كلما تغيرت الحرارة. بمعنى أنه كلما تغيرت الحركة سرعة أو بطئاً تغيرت درجة الحرارة تغيراً متوافقاً معها من حيث الزيادة والنقصان.

ولقد عرَّف مل قوائم بيكون، ووضع طرقه الاستقرائية وهى:

طريقة الاتفاق، وطريقة الاختلاف، وطريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وطريقة التغير النسبى وطريقة البواقى وقد تأثر مل ببيكون فقائمة الحضور عند بيكون أصبحت هى طريقة الاتفاق عند مل، وقائمة

الغياب عند بيكون أصبحت هى طريقة الاختلاف عند مل، وقائمة التدرج عند بيكون أصبحت هى طريقة التغير النسبى عند مل.

هذا فيما يتعلق بالمنهج التجريبى الذى يتبعه العلم والذى يعتمد على الملاحظة والتجربة، أما المنهج فى الفلسفة فهو منهج لا يستخدم الملاحظات أو التجارب إطلاقاً، إنه منهج يعتمد على التأمل.. تأمل الوجود، وتأمل الذات.. أو هو منهج يعتمد على حد قول هوايتهد على العقلنية الخيالية، أى التحليل العقلى لبناء يضم فى ثناياه الله والعالم والإنسان فى نسق مترابط ومتكامل.

٧ - تدرس الفلسفة الوجود الكلى من حيث هو وجود، أى تدرسه فى إجماله دون جزئياته أو تفاصيله.. أنها تبحث عن الوجود ككل واحد ما طبيعته؟ وكيف وجد؟ ومن الذى أوجده؟ وما مصيره؟ وغير ذلك من أسئلة فلسفية من الدرجة الأولى. أما العلم فإن كل فرع فيه يقتطع لنفسه قطاعاً تخصصياً ضيقاً يبحث فيه دون غيره ويكشف عن قوانينه؛ فالوجود الصحى يدرسه علم الطب والوجود العددى والهندسى يدرسه علم الرياضة، والوجود الكيميائى يدرسه علم الكيمياء، والوجود النباتى يدرسه علم النبات.. وهكذا.

٨ - يهتم العلم بمقوله الكم أكبر اهتمام، أما الفسلفة فهى تهتم بمقوله الكيف.

٩ - الفلسفة توضيحية وتحليلية، أما العلم فهو وصفى وتقريرى. ووجه الاختلاف هذا هو النتيجة التى توصل إليها الوضعيون المنطقيون.

هذا عن أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم أما وجه الاتفاق بينهما فهذا هو موضوع الفقرة التالية.

(ب) وجه الاتفاق بين الفلسفة والعلم

ورغم أوجه الاختلاف العديدة السابقة بين الفلسفة والعلم إلا أنه هناك وجه اتفاق بينهما وهو إنهما لا يستطيعان أبداً الوصول إلى حقائق يقينية صادقة صدقاً مطلقاً ونهائياً. وكما أن هناك فلسفات كثيرة فهناك أيضاً هندسات كثيرة ونظريات علمية كثيرة ولقد ظهر وجه الاتفاق هذا جلياً واضحاً كنتيجة لأزمة الفيزياء النيوتونية وأزمة الرياضيات. هيا بنا نرى تفاصيل ذلك.

أولا - أزمة الفيزياء النيوتونية

شهد العلماء والفلاسفة والمفكرون مع انتهاء القرن التاسع عشر انهيار الفيزياء النيوتونية انهياراً كاملاً، وهى التى كان يظن أنها أبدية التشييد نهائية البنيان، وأنها تمثل الصدق المطلق خاصة بعد أن فسرت معظم جوانب الكون بنجاح منقطع النظير. أما الباقى اليسير فلقد زاد الاعتقاد بأن هذه النظرية سوف تنتهى من تفسيره مع حلول عام ١٩٠٠. ومع انهيار هذه النظرية وحلول نظرية النسبية الخاصة عام ١٩٠٥ محلها تبدد اليقين بالنسبة للجميع، وأحدث هذا أثراً كبيراً، وسنترك الآن هوايتهد يقص علينا ما حدث وكان له أكبر الأثر فى نفسه. يقول هوايتهد: «ذهبت إلى كمبردج فى عام ١٨٨٠، وكنت رياضياً ممتازاً بالنسبة إلى فتى فى التاسعة عشرة من عمره، وكان معلمى تلميذاً لكلارك ماكسويل، الذى ،ت قبل ذلك بنحو عام، وهو أيضاً كان مبرزاً وكانت آراء نيوتن لا تزال

فى تمام قوتها. وقد عمل كلارك ماكسويل على التوفيق بينها وبين المستكشفات الحديثة آنذاك فى الكهرباء. أما فى الطبيعة الرياضية فيبدو أن الجهد فيها كاد ينتهى، واتجهت المحاولة نحو شرح بعض ما تبقى من مفارقات بين ما كانَ مفهوماً، وما لم يكن، وذلك بطريق التفسير الرياضى، وفى محاولة ذلك انقلب كل شئ رأساً على عقب. كان الناس فى عام ١٨٨٥ - ١٨٩٥ تقريباً وبعضهم من العباقرة يعرفون على وجه العموم ما سوف يأتى فى سبيل التقدم العلمى، أما ما لم يستطيعوا بطبيعة الحال أن يتنبأوا به فهو ما سوف يترتب على الطرائق الجديدة من الناحية الاجتماعية. ليست هناك فكرة واحدة فى طبيعيات نيوتن - فيما كان يعلم كحقيقة كلية - لم يحل محلها غيرها. إن آراء نيوتن لاتزال نافعة كما كانت فىَ أى وقت. لقد ظن الناس أنهم على يقين من كل شئ فى الكون على ما يبدو، ثم رأوا أن هذا اليقين قد تحول على أيديهم إلي نهايات لا يتصورها العقل، فأثر ذلك بالنسبة إلى كل شئ آخر فى الكون[1].

وفى نص آخر يذكر هوايتهد أن إنهيار فيزياء نيوتن وإحلال النظرية النسبية محلها كان له أكبر الأثر فى نفسه، وتأدت به لا إلى إنتزاع الثقة بفيزياء نيوتن وحسب، بل بالنظرية النسبية ذاتها، وبكل نظرية لاحقة. فلقد تبدد اليقين مرة، وليس فى إمكانه أن يكون على يقين مطلق بأى نظرية مرة أخرى، يقول هوايتهد: «كان المفروض أن الطبيعة موضوع قد انتهى البحث فيه تقريباً لكن قبل أن ينصرم القرن التاسع عشر بسنوات قلائل بدرت شكوك خفيفة، ومخاوف يسيرة: من أن كل شئ لم يعد يدعو

---

(١) محاورة رقم ٣٠ فى ١٦ يونيو ١٩٤٣.

إلى الإطمئنان ولكن أحداً لم يحس بما هو آت. ولما حل عام ١٩٠٠ انهارت طبيعيات نيوتن، وانتهى أمرها. وإننى أتحدث عن نفسى حينما أقول أن ذلك كان له أثر عميق فى نفسى. لقد خدعت مرة، ولعنة الله علىّ لو خدعت مرة أخرى. المفروض أن اينشتين قد كشف كشفاً عظيماً، ولكن ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن نسبية اينشتين أكثر نهائية من (مبادئ) نيوتن[١].

لقد تبدد اليقين بتبدد طبيعيات نيوتن «التى كان يظن أنها نهاية الإرب، فلم تعد صادقة باعتبارها وصفاً نهائياً للحقيقة... فقد تبدد اليقين. إن تبدد اليقين حينما كان يظن أن اليقين لا يتعرض للهجوم قد أثر فى تفكير هوايتهد بقية أيام حياته»[٢] فتعلم أن يحذر من اليقين، وأن ليس ثمة صدق مطلق فى أمر من الأمور، يقول هوايتهد: «لقد تعلمت أن أحذر من اليقين. كنا نظن أن كل ما يتعلق بالطبيعة معروف لو استثنينا بضع نقاط مظلمة تستغرق بضعة أعوام حتى تتكشف، وما أن حل عام ١٩٠٠ حتى وجدنا أن طبيعة نيوتن... قد انتهت بكل معنى من معانى الانتهاء. ليس هناك أمر كله صدق، ولكن هناك بعض الصدق فى كل وجه من الوجوه[٣]. وليس فى الإمكان التنبؤ بالمستقبل فالتغيير الضخم الذى حدث فى عام ١٩٠٠ يجعل من المحال علينا أن نكون على ثقة مطلقة بما سيكون عليه الغد يقول هوايتهد: «لا يكاد يدرك المرء أن عالمنا قد تغير منذ عام ١٩٠٠ تغيراً لا يمكننا معه التنبؤ بالمستقبل

---

(١) محاورة رقم ٤٣ فى ١١ سبتمبر ١٩٤٥.
(٢) محاورات الفرد نورث هوايتهد – فاتحة المحاورات بقلم برايس ص ٣٢.
(٣) محاورة رقم ٣٥ فى ١٤ نوفمبر ١٩٤٤.

بتاتاً»[1] فلقد تقوض كل شئ[2] تحت تأثير هذا الإنقلاب الشامل فى دائرة الفيزياء والذى حدث فى نصف القرن الأخير. حقاً أن حياة الفكر تختلف اختلافاً شاسعاً: بعضها يعيش مائتى عام، وبعضها يعيش ألفين، وبعضها لا يبقى أكثر من عام أو عامين فى حين أن بعضها الآخر ينتظر قروناً قبل أن يستجيب لها أحد وبعضها يكون موضوع التنفيذ... ولكنى لا أظن أن عصراً من العصور قد شهد انقلاباً شاملاً فى طرائق التفكير السائدة كما شهد نصف القرن الأخير[3].

ويذكر بوخنيسكى فى نقطتنا هذه قيد البحث أن معظم فلاسفة القرن التاسع عشر درجوا «على النظر إلي فيزياء نيوتن على أنها العلم الذى يعكس الصورة الحقيقية للعالم: فاعتبروها أصدق العلوم التى تعرضت لتفسير الواقع المادى. وقد حدث ذلك فى وقت غلب فيه الاتجاه إلى الأخذ بالمذهب الآلى، وما أدى من إقرار وجود جواهر مادية متحركة، فنجد أن (لابلاس) مثلاً قد وضع مذهباً فى الحتمية وقد ترتب على ذلك تفشى المذهب الإطلاقى الذى يقر بصدق مبادئ علم الفيزياء ونظرياته ولا يقبل حولها جدلاً»[4] ويستمر بوخينسكى فى تصوير الإنقلاب الشامل الذى حدث فى دائرة الفيزياء فيتحدث عن إنهيار فيزياء نيوتن، والقضاء على النزعة الأخلاقية، ونفى صفة المطلق عن كثير من القضايا، وتغير صور المادة إلي ذرات أو جزئيات، وصعوبة تحديد قوى الدفع المحركة بدقة كبيرة، وتداعى جميع الأسس التى قام المذهب الحتمى فى قالبه الذى

(١) محاورة رقم ٤٣ فى ١١ نوفمبر ١٩٤٧.
(٢) محاورة رقم ٤١ فى ١٥ أغسطس ١٩٤٥.
(٣) محاورة رقم ٢٨ فى ٣ يونيو ١٩٤٣.
(٤) بوخينسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا ص ٤٣.

يعزى إلى لابلاس. وهكذا «اضطر العلماء إلي التخلى عن أكثرية المبادئ التقليدية التى كان يعتبرها القرن التاسع عشر ميزة العقل الكلى الخالد»[1] تلك المبادئ التقليدية «التى كانت قد بلغت من الرسوخ مبلغاً يجعل العلماء يفضلون الاستغناء عن أى جزء آخر من مجموعة المعرفة المقبولة»[2] ولا يتخلون عنها أو عن نيوتن.

وكان التبديل عنيفاً، وكان الإنهيار تاماً، فالأمر بالنسبة لفيزياء نيوتن لا يتمثل فى تبديل قانون بآخر، وإنما تطلب الأمر «استبدال هيكل نيوتن بأجمعه أى نظريته كلها بما تحتويها من قوانين بنظرية النسبية»[3] وإجمالى القول «فإن توصل الفيزياء الجديدة إلى العديد من الإكتشافات الهامة وعلى اسهام نظرية النسبية[*] قد أدى إلى التشكيك فى صحة العديد من النتائج العلمية التى كانت الفيزياء القديمة ترفعها إلى مرتبة المسلمات التى لا يتطرق إليها الشك»[4] ولا مانع من أن تكون النظرية الجديدة بدورها، والتى حلت محل نظرية نيوتن عرضة للشك هى الأخرى.. والنتيجة أن ليس ثمة نظرية علمية صحيحة صحة مطلقة، ونهائية. يقول جون كيمينى John Kemeny فى كتابه A Philosopher Looks Science

---

(١) بيير دو كاسيه: تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، بيروت ١٩٦٠، ص ١٨٥.

(٢) جون كيمينى: الفيلسوف والعلم، ترجمة الدكتور أمين شريف، بيروت ١٩٦٥، ص ١٣٦.

(٣) نفس المرجع، ص ١٥٤.

(*) ظهرت نظرية النسبية عام ١٩٠٥، ولكن نتائجها واتجاهاتها ومعظم قوانينها كانت معروفة قبل هذا التاريخ بسنوات، وينبغى أن نذكر أن أينشتين نشر نظرية أخرى عام ١٩٥٥ أى بعد وفاة هوايتهد بثلاث سنوات سماها بنظرية المجال الموحد:

The Unified Field Theory.

(٤) بوخينسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ص ٤٤.

وكيمينى عمل باحثاً مساعداً لألبرت أينشتين «أن كثيراً مما نطلق عليه اسم القوانين، هو أنه صحيح بشكل تقريبى أو أنه على خطأ فى كثير من الأحيان، حتى أن نظرية جرى التثبت منها كقوانين نيوتن، انتهت، فى المدى الطويل، إلي عدم الأخذ بها»[1].

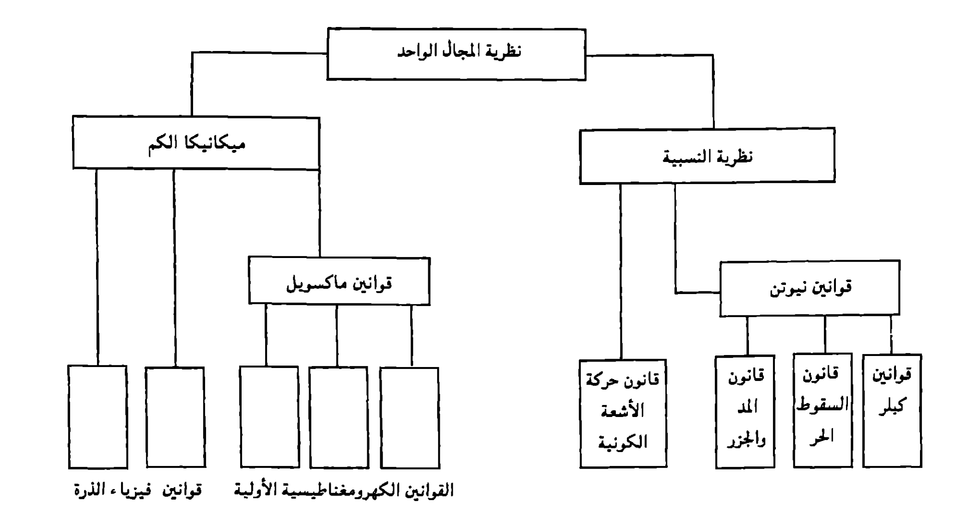
النظريات العلمية إذن فى تطور مستمر، وهى ليست صادقة صدقاً مطلقاً، ويمكن أن يثبت كذبها فى المدى الطويل أو القصير، فلا نظرية تدوم أبداً، إنها ذات طابع مرحلى، كل مرحلة تضفى جديداً، ولكن هذا الجديد ليس هو الآخر يقيناً على إطلاقه، إذ سيأتى دوماً ما يناقضه أو ما يكذبه أو ما يضيف إليه. النظريات والقوانين العلمية إذن فى حالة ديناميكية، وتختلف ديناميكيتها قوة أو ضعفاً، سرعة أو بطئا، ولكنها على أية حال ليست استاتيكية جامدة غير متطورة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تهدف كل نظرية لاحقة إلى أن تكون أكثر عمومية من النظرية السابقة، بمعنى اتجاهها الحثيث نحو تفسير ما لم تستطع النظرية السابقة تفسيره بسبب عدم تمكن قوانينها أو قصورها عن ذلك هنا لابد لنا أن نتوقف قليلاً لكى نبين ما قلناه بالاستناد إلى تاريخ العلم.

إن قوانين كبلر الثلاثة حول سير الكواكب، وقوانين جاليليو فى السقوط الحر، وقانون المد والجزر، قوانين مستمدة من التجربة والملاحظة بشكل مباشر وهى قد قامت لتفسير حقائق معروفة تحدث مباشرة فى الواقع المادى الخارجي، وحين أتى نيوتن وتساءل: لماذا يكون الأمر على هذا النحو الذى قررته القوانين السابقة دون أن يكون على نحو آخر ها هنا

(١) جون كيمينى: الفيلسوف والعلم، ص ٦٧.

تمكن نيوتن من تعميق النظريات الثلاث مجتمعة، وأصبحت نظريته أشد عموماً من النظريات الآنفة بحيث يمكننا أن نستنتج هذه النظريات الأخيرة من قوانين نيوتن المختلفة (بالإضافة إلى بعض حقائق معروفة) وها هو ذا أينشتين يضع نظريته العامة فى النسبية، التى أمكن له بواسطتها أن يستنتج لا قوانين نيوتن فحسب بل كذلك، وعلى سبيل المثال بعض القوانين المتعلقة بحركة أشعة الضوء وعلى الجانب الآخر نجد أن ماكسويل تمكن من وضع نظرية استطاع بها أن يجمع ويفسر ويستنتج القوانين الكهرومغناطيسية: فكانت نظريته أكثر عموميةٍ من تلك القوانين، فيما بعد ظهرت نظرية الكوانتم أو ميكانيكا الكم التى تمكننا من استنتاج لا قوانين ماكسويل وحسب، بل وقوانين فيزياء الذرة أيضاً. وفى عام ١٩٥٥ نشرت نظرية ألبرت أينشتين عن المجال الموحد، التى تستهدف أن تكون عامة بحيث تجمع نظرية النسبية وميكانيكا الكم جنباً إلى جنب وبالتالى يراد لها أن تكون أعم نظرية حتى الآن، تهدف إلى تفسير الكون بأسره ولكن ليس هناك ما يمنع - من الناحية النظرية والعلمية والمنطقية - من أن تقوم فيما بعد نظرية أخرى أشد عموماً من نظرية المجال الموحد وهكذا الأمر أبداً والرسم فى الصفحة التالية يوضح ما نعنيه.

ولهذه المراتب عدة نواح مهمة جديرة بالإهتمام، فليس صحيحاً كل الصحة أن قوانين كبلر تستنتج من قوانين نيوتن، ذلك لأن نيوتن كان قد استنبط فى الواقع قانوناً محسناً لحركات الكواكب السيارة، فبرهن أنها كانت خليقة أن تسير فى مدارات بيضاوية الشكل لو لم تكن ثمة كواكب أخرى، وأن هذه الكواكب الشقيقة تجذبها من مداراتها البيضاوية الشكل. وبهذا تمكن نيوتن لا من تحليل المدارات البيضاوية فى الأساس فحسب، بل استطاع تحليل الإنحرافات (باستثناء خط بسيط بالنسبة لعطارد).


نظرية المجال الواحد
نظرية النسبية
ميكانيكا الكم
قوانين نيوتن
قوانين ماكسويل
قانون حركة الأشعة الكونية
قانون المد والجزر
قانون السقوط الحر
قوانين كبلر
القوانين الكهرومغناطيسية الأولية
قوانين فيزياء الذرة

كذلك فقد أثبت أن قانون جاليليو هو قانون تقريبى. لأن تسارع حجر متساقط يزداد بمقدار ضئيل كل الضآلة عندما يقترب من سطح الأرض. ولقد استطاع أينشتين بشكل مشابه، أن يثبت أن نيوتن كان تقريباً على صواب وأنه قد أمكن له أن يحسن فى نظريته، كما فعل على سبيل المثال، فى مدار عطارد.

والناحية الثانية الجديرة بالإهتمام هى أن النظريات التى تقع فى (مرتبة) أعلى، تشمل مجالات أوسع من جميع النظريات التى تقع فى مراتب دورانها فنيوتن كان يستطيع أن يعلل حركة السيارات المذنبات، أو الرصاصة المنطلقة، والسقوط الحر، وحركة المد والجزر، أما أينشتين فكان يستطيع التكهن بانحناء أشعة الضوء، الأمر الذى لم يكن يخطر ببال من قبل لذلك فالحافز إلى التعليل يحقق التقدم فى إتجاهين مقدار أوفى من الدقة، ومجال تطبيقى للنظريات العلمية.

أمامنا إذن صورة عن تقدم العلم بشكل يجعله قادراً على تعليل الحادثات فى مجال يزداد إتساعاً ودقة مع الأيام ويمكن لنا على هذا الأساس أن نتصور العالم على أنه يهدف إلى العثور على قانون الطبيعة الذى سوف يمكنه من تعليل جميع الحقائق بدقة تامة. إن هذا الهدف وإن كان لا سبيل لتحقيقه، يجعل عالماً يجاهد للعثور على نظرية تكون لها تطبيقات فى جميع فروع العلم... نظرية واحدة يمكن لها أن تحلل جميع نظرياته الأخرى.

وفى حالة العثور على قانون منفرد يوحد مجموعة معرفتنا، فإن ذلك لا يعنى وقوف عجلة التقدم، ذلك لأننا سنجاهد آنذاك لتحسين هذا

القانون فى كل من الإتجاهين المحددين: أى فى توسيع مجاله وزيادة دقته. ولما كان من المتوقع أن تكون ثمة معضلات رياضية غير محلولة فى كل مرحلة من مراحل العلم فإن تحسين النظريات يجب أن يرافقه ويوازيه تطوير رياضى متزايد للنظريات القائمة حالياً.

ويشكل تطور نظرية أينشتين مثلاً على هذا القول الأخير. فقد كانت جميع الأدوات الرياضية متوافرة بالنسبة للنظريات الخاصة فى النسبية، أما فيما يتعلق بالنظرية العامة فى النسبية، فإن أكثر العمليات الرياضية اللازمة لها كانت قد اكتشفت، إلا أن أينشتين لم يكن على علم بذلك فكان عليه أن يعيد استخلاص جزء من تحليل الكميات الممتدة لكى يستطيع وضع استنتاجات منبثقة من نظريته العامة فى النسبية. أما فيما يعود إلي نظريته فى المجال الموحد Unified Field Theory فإننا فى مركز لا يحسد عليه، لأن المسائل الرياضية المنبعثة عنها أصعب من أن تتمكن رياضيات اليوم من حلها لذلك فلا يمكن فى الواقع، أن نستخلص منها أى إستنتاج، أو أن نقوم على أساسها بأي تكهن، أو نجرى أى فحص لتحديد مقدرة هذه النظرية الجديدة مع تعليل الحقائق المعروفة، وهذا هو السبب الذى يجبر العلماء على إتخاذ موقف حيادى منها. إن لدينا ها هنا مثالاً على حالة يتوقف فيها علم الفيزياء حتى تلحق الرياضيات بركبه[1].

إن النظرية العامة فى النسبية (وما يعود منها لنظرية الجاذبية بوجه خاص) احتلت مكان نظريات نيوتن: أنها تشمل المجال نفسه بشكل

---

(١) جون كيميني: الفيلسوف والعلم، ص ٢٤٨ - ٢٥١.

عام، أى الميكانيكا وقانون الجاذبية، إلا أن المفاهيم هنا جديدة بكليتها، فالنظرية الجديدة لا تلجأ إلى مفهوم القوى بل تشكل قانوناً يحدد هندسة الكون أما نظرية أينشتين الأخيرة أى نظرية المجال الموحد فهى توحد بين هذه الفروع وبين النظرية الكهرومغناطيسية، مع أن لغتها لا تختلف عن لغة النظرية الأولى إلا فى تعديل رياضى بسيط هو أنها تسمح بوجود كميات لا متماثلة Nonsymetric بدلاً من القول بكميات ممتدة متماثلة وهذا امتداد ذو صفة رياضية بحتة بحيث لا يوجب اعتباره إدخال تعابير جديدة بالرغم من أنه يمكن من إضافة فرع جديد من فروع العلم[١].

ويختتم جون كيمينى كتابه برأى يتفق مع رأينا أو مع ما ذهب إليه هوايتهد فيقول: «إننى لآمل أن يكون القارئ قد تعلم شيئاً واحداً فى هذا الكتاب: ليس هنالك نظرية علمية نهائية. ولقد نعثر غداً على نظرية جديدة أفضل تبين لنا أن النظريات الحالية صحيحة بشكل تقريبى فقط»[٢].

ولقد نتج للفلسفة نتائج بالغة، أو بمعنى أدى لقد انعكست آثار هذه التحولات التى طرأت فى ميدان الفيزياء على الفلسفة «فعلى الفلسفة أن تخضع لمنطق جديد فى دراستها للمعرفة»[٣] وعليها أن تعيد النظر فيما يسمى بالصدق المطلق، فلقد أصبح الصدق نسبياً، وعليها أن تنظر إلى الكون فى ضوء نظرة ديناميكية متطورة. يقول بوخينسكى: لقد أدى الأمر «إلى الإعتراف بنسبية صحة النظريات... لكن أهم ردود الفعل التى ترتبت على وقوع أزمة الفيزياء يكمن فى أنها قد بينت بوضوح

---

(١) نفس المرجع: ص ٣١١ - ٣١٢.

(٢) جون كيمنى: مرجع ابق، ص ٣٢٢.

(٣) بيير دو كاسيه: تاريخ الفلسفات المعاصرة فى أوربا، ص ٤٦ - ٨٦.

استحالة إقرار نظريات الفيزياء وقضاياها العلمية دون اللجوء إلى استخدام طرائق التحليل الفلسفى، كما أنها قد أكدت بأنه يستحيل من وجهة نظر فلسفية التسليم بالنتائج التى تتوصل إليها الفيزياء دون جدل أى بدون إخضاعها للمعايير الفلسفية. ومن جانب آخر فإنه يلاحظ أن وقوع أزمة الفيزياء قد أحيت الفكر التحليلى بحيث أصبح شيئاً فشيئاً واحداً من أهم مميزات فلسفة القرن العشرين»[1].

أدت إذن أزمة الفيزياء إلى ردود فعل قوية بالنسبة إلى الفلسفة المعاصرة إن تلك الخبرة التى مرت بشباب هوايتهد حينما شاهد طبيعة نيوتن التى كانت تعد ثابتة كالدهر وهى تنهار تحت ناظريه، تركت فى نفسه آثاراً عميقة.

ثانياً - أزمة الرياضيات

ولقد كان الأمر على هذا النحو نفسه فى ميدان الرياضيات يقول هوايتهد: «ومنذ بداية هذا القرن قدر لى أن أرى كل فرض أساسى فى هذه العلوم والرياضيات وقد انقلب رأساً على عقب، ولا أقول قد نبذ، ولكنه بات فى المحل الثانى بعدما كان فى المكانة الأولى، حدث كل هذا فى مدى حياة واحدة انقلبت أهم الفروض الأساسية فى العلوم التى كانت تنسب إليها الدقة البالغة. وبرغم هذا نجد أن مستكشفى الفروض الجديدة فى العلوم يصرحون بقولهم: «وأخيراً بلغنا اليقين فى حين أن بعض الفروض التى شهدنا انقلابها قد ثبتت لأكثر من عشرين عاماً»[2].

---

(١) بوخينسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) محاورة ١٧ فى ١٥ ديسمبر ١٩٣٩.

لقد أدى تقدم الرياضيات فى نهاية القرن التاسع عشر إلى وقوع أزمة لم تكن أقل فى عمقها وفى أهميتها من أزمة الفيزياء، فمن بين الاكتشافات العديدة فى مجال الرياضيات يجدر ذكر اكتشاف الهندسة اللا إقليدية واكتشاف نظرية (كانتور) فى المجاميع. وهما اكتشافان كان لهما رد فعل انعكس على الفلسفة بوجه خاص. وقد دلل هذان الاكتشافان على أن كل المسلمات الرياضية التى أقرت فى السابق دون نقاش حول مدى صحتها، لم تكن فى الحقيقة من نوع الأوليات الرياضية الأكيدة الصدق، وقد أدى ذلك إلى توجيه الاهتمام إلى أهمية التحليل الدقيق للمدلولات الرياضية التى قد تبدو للوهلة الأولى، كما أنه قد أدى كذلك إلى ضرورة توجيه الأذهان إلى دراسة الأسس البديهية للنظريات الرياضية أما فى مجال نظرية المجاميع فإنه يلاحظ أنها قد وضعت اليد فى نهاية القرن التاسع عشر على ما يسمى (بالنقائض) أى المتناقضات. وهى النقائض التى توصل إليها عن طريق استخدام براهين ومصادرات فى غاية البساطة والوضوح، وهكذا فإنه بدا أن إنهيار الأسس التى قامت عليها الرياضة قد أصبح أمراً غير مستحيل[1].

إن تاريخ الهندسة يعود إلى قدامى المصريين، إلا أنها مرتبطة فى أذهاننا أكثر بالعالم الأغريقى القديم اقليدس Euclid الذى يعد أول من قام بدراسة نسقية لهذا الموضوع. ولقد ميز اقليدس حوالى عام ٣٠٠ ق.م بين مجموعتين الأولى هى ما أسماها بالمعانى العامة Common notions أو البديهيات Axioms والثانية هو ما أسماها بالمصادرات Postulates

---

(١) بوخينسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ص ٤٧.

ومن هاتين المجموعتين بالإضافة إلى مجموعة ثالثة تسمى بالتعريفات Difinition تمكن اقليدس من استنباط ٤٦٥ قضية، أى تمكن من إقامة ما يسمى بالنسق الاستنباطى Deductive System فى ميدان علم الهندسة[١].

نحن نعلم الآن أن النسق الاقليدى قصر عن بلوغ هدفه لسببين أولهما أن فيه بعض الحشو نظراً لاحتوائه على بعض تعريفات لا فائدة منها البتة (وهذا خطأ بسيط)، وثانيهما أنه استند إلى افتراضات مستترة لا يمكن لها أن تنبثق عن البديهيات(وهذا أمر خطير)إلا أن عالم الرياضيات الألمانى الشهير (دافيد هيلبرت) قام خلال القرن الحالى بتصحيح جميع الهنات، وأعطانا نسقاً حظى بالقبول التام،ولا يزال يعرف باسم (الهندسة الاقليدية). ونحن نجد فى هندسة المسطحات لدى هيلبرت أنها لم تحدد التعابير التالية (نقطة)، (يقع على الخط) (يقع بين نقطتين)، (على مسافة متساوية)، (تشكل زوايا متساوية) وهى التعبيرات المستعملة فى صياغة البديهيات وفى تعريف جميع التعبيرات الأخرى كذلك فيها لائحة بالبديهيات الأساسية[٢].

ولنحصر اهتمامنا الآن فى البديهيات أو المصادرات[٣] أن البديهية

---

(١) جون كيمينى: الفيلسوف والعلم، ص ٤٥.

(٢) انظر للمؤلف: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) ثمة تمييز دقيق بين ما يسمى بالبديهيات Axioms وبين ما يسمى بالمصادرات Pos-tulates فالبديهيات حقائق بينة بذاتها لا تحتاج إلى دليل أو برهان وإنما نسلم بها تسليماً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المصادرات إلا أن الفرق بينهما يكمن فى أن البديهيات عامة تنطبق على كل المعارف والعلوم لا على علم دون آخر. بينما المصادرات تخص علماً دون علم آخر. (انظر للمؤلف المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية. الباب الثانى الفصل الثالث).

أمر مسلم به لا يحتاج إلى برهان: لأننا لو برهنا عليها لوقعنا فى دور وتسلسل إلى ما لا نهاية وكل ما يجب علينا هو أن نحاول انتقاء البديهيات أو المصادرات بشكل تكون صحتها معه أمراً مسلماً به، أى تتوافق بجلاء مع تجاربنا وخبراتنا اليومية.

والواقع أن اقليدس لم ينجح نجاحاً كاملاً فى مسعاه: فهناك المصادرة المشهورة حول الخطوط المتوازية، التى بدأت أقل وضوحاً بكثير من المصادرات الأخرى، وبدلاً من إيرادها كما يذكرها أقليدس سنقدمها هنا بصورة مألوفة إذا أخذنا خطاً، وكذلك نقطة ليست على ذلك الخط، فإنه يمكن لخط واحد فقط أن يخترق النقطة، ويكون موازياً للخط الأول، والواقع أنه يمكن التدقق من بديهيات ومصادرات أقليدس الأخرى عن طريق رسوم صغيرة، إلا أن هذه المصادرات المتبعة قررت ألا يتلاقى الخطان مطلقاً الأمر الذى لا يمكن التحقق منه عملياً.

لذلك نجد علماء الرياضيات يقضون السنين الألفين اللاحقة لأقليدس وربما أكثر بحثاً عن علاج لهذه الحالة المربكة. فيجربون بديلات عديدة لهذه البديهية إلا أنهم يجدون الصعوبة نفسها حين التثبت من كل البديلات المناسبة.

غير أن القضية تحولت تحولاً مثيراً فى أوائل القرن الثامن عشر، حين حاول أحد علماء الرياضيات اللجوء إلي طريقة البرهان غير المباشر: وهى حيلة بارعة يمكن الإفادة منها فى مختلف ضروب التفكير: لنفترض عكس ما نحاول البرهان على صحته، ثم لنبين أن ذلك يؤدى إلى التناقض. فنكون بذلك قد دللنا على صحة ما نحاول البرهان على

صحته لكن هذا لم يؤدى إلى نتيجة مباشرة وكان لابد من انتظار حلول العقد الثاني من القرن التاسع عشر، حيث تم هذا الاكتشاف فى عام ١٨٢٠.

وإنها لاحدى المصادفات الغريبة فى تاريخ الفكر الإنسانى، أن ينقضى ما يزيد على ألفين من السنين فى بحث عقيم، ثم يجئ الحل الصحيح فى أعقابها على يد رجلين مختلفين فى وقت واحد، دون أن يكون أحدهما على صلة بالآخر. كان هذان الرجلان هما العالم الهنغارى جون بولياى John Bolyai والعالم الروسى ن. أ. لوباتشيفسكى N. I. Lobacheveski وقد سلخ هذان العالمان أعواماً عديدة فى محاولة للعثور على عنصر السخف فى النسق الأقليدى الهندسى ذى الخطوط المتوازية العديدة وعندما أخفقا فى ذلك إذ هما يكتشفان نوعاً جديداً من الهندسة لا يقل أصالة عن هندسة أقلَيدس ولنكتف بالقول بأن جهودهما قد وجدت امتدادها فيما أنجزه اثنان من أعظم علماء الرياضيات إطلاقاً هما العالمان الألمانيان ك. ف. جاوس G. F. Gauss وج. ف. ب ريمان G. F. B Riemann اللذين برهنا على وجود نوع ثالث من الهندسة، وبأن هناك عدداً لا يحصى من الهندسات (المختلطة) وقد تبين لعلماء الرياضيات لدى بلوغ هذه المرحلة، أن الوقت قد حان لكى يتوقفوا بعض الزمن عن محاولة البرهان على صحة هذه المسألة أو تلك وأن يتبصروا ما يفعلان بالضبط[١].

إن من سوء حظ كانط (أو ربما من حسن حظه) أنه كان قد توفى حوالى عشرين عاماً قبل اكتشاف هذه الهندسات الجديدة، لأنه لو كان على قيد الحياة لاضطر إلى التخلى عن آرائه حول طبيعة الرياضيات[*]

---

(١) جون كيمينى: الفيلسوف والعلم، ص ٤٨ - ٤٩.

(*) كان كانط يرى أننا ننظر إلى العالم من خلال زجاجات ملونة، أو أن عقولنا بالأحرى هى التى تطبع العالم الحسى بطابع معين، يعبر عنه خلال المكان والزمان وبعض المقولات Catego=

وبالتالى عن جزء كبير من فلسفته. إن كانط كان يعتبر الهندسة على يقين لأن عقلنا فرضها على العالم، وهذا يفترض - بالطبع - وجود نسق هندسي واحد فقط، لأن العكس يضعنا فى الموقف الحرج الذى يوجب علينا أن ننتقى من بين ثلاثة أنساق متساوية فى الأصالة وعدد لا متناه من الأنساق المختلطة لنحدد أيها هو النسق الذى يفرضه عقلنا على العالم. وفى هذا الصدد يقول هوايتهد: «كانت هندسة أقليدس تعد فى وقت من الأوقات وصفاً دقيقاً للعالم الخارجى، ولكن العالم الوحيد الذى يصح أن تكون وصفاً دقيقاً له هو عالم هندسة إقليدس وحسب»[1] إذ ثمة هندسات أخرى تصف عوالم أخرى، ولكى نبين مدى الاختلاف بين هذه الهندسات الثلاث على الأقل نقدم الجدول الذى يكشف عن اختلافات جد هامة بين هذه الهندسات وهو أسفل هذه الصفحة:

رقم	وجه المقارنة	نسق بولياى ولوباتشيفسكى	نسق أقليدس	نسق ريمان
١	مجموع زوايا المثلث	أقل من ١٨٠°	١٨٠° تماماً	أكثر من ١٨٠°
٢	انحناء المكان	مقعر	غير منحن	محدب
٣	نسبة سرعة الأجسام	سريعة	طبيعية حسب مكعب نصف القطر	بطيئة
٤	عدد الخطوط الموازية لخط معين التى تمر فى نقطة معينة	عدد لا متناه	خط واحد	لا شئ
٥	طبيعة الكون	غير محدود	غير محدود	محدود
٦	شكل الكون	يشبه السرج	مسطح	كروى

=ries فأضحت قضايا الرياضيات بحسب كانط تعبر عن أمور واقعية لأنها تتنبأ بشئ ما عن خبرتنا، إلا أنه يمكن معرفة هذه الأمور عن طريق العقل المجرد لأن العقل المجرد هو الذى طبعها على هذا الواقع.

(١) محاورة رقم ٢٨ فى ٣ يونيو ١٩٤٣.

وليس من مهام عالم الرياضيات - يقول جون كيميني - أن يقرر أى الأنساق الهندسية صحيح بالنسبة إلى الكون. لقد كان أينشتين (بصفته عالماً فيزيائياً) أول من أوضح الأمر إذ صرح بأن الكون لا يتبع النسق الأقليدى على ما يبدو، بل هو مزيج من الأنساق الثلاثة يتغير من مكان لآخر بحسب توزيع المادة فيه، أما بوجه عام فإن الكون يبدو محدداً وإن كان دون نهاية، ذلك لأنه ينحنى على نفسه، وهو أمر لا يقبل به أطلاقاً فى كون مبنى على النسق الأقليدى[1].

إن معنى ما سبق كله هو أنه إذا تغيرت مصادرة من المصادرات لنسق هندسى ما فإن القضايا المنطقية المستنبطة لابد أن تتغير بالتالى، ولعل هذا هو النتيجة الهامة التى استخلصناها من قيام ما يسمى بالهندسة اللاأقليدية Non Ecludian geometries السالفة الذكر فحينما تبين لبلوياى ولوباتشيفسكى سقوط المصادرة الخامسة لأقليدس، وأحلوا محلها مصادرة أخرى لا تعتمد على أن الأرض مسطحة كما زعم أقليدس وإنما هى مقعرة، نجد أن القضايا المستنبطة قد تأثرت وتغيرت هى الأخرى وأصبح مجموع زوايا المثلث - مثلاً ليس ١٨٠° كما زعم أقليدس، وإنما أقل من ١٨٠°. وكذلك حينما اكتشف ريمان عام ١٨٥٤م هندسة لا أقليدية أخرى تقوم على تصور أن الأرض محدبة تغيرت قضاياه المستنبطة عن قضايا أقليدس ولوباتشيفسكى وأصبح مجموع زوايا المثلث - مثلاً - أكبر من ١٨٠°، كما تغيرت قضاياه الأخرى ونستنتج من هذا أنه كلما تغيرت مصادره أو مجموعة من المصادرات فإن القضايا المستنبطة لابد وأن تتغير بدورها تغيراً مصاحباً كما نستنتج من زاوية أخرى أنه أصبح يوجد الآن ما لا

---

(١) جون كيميني: الفيلسوف والعلم، ص٥٤.

حصر له من الهندسات لا هندسة يقينية واحدة[١].

إن نفس الفكرة تنطبق على العلوم البرهانية Demonstrative Sciences فكلما تغيرت مصادرات علم ما كلما تغيرت بالتالى كل قضاياه بحيث أصبح مألوفاً الآن أن نسمع عن ما لا حصر له من المنطق وما لا حصر له من العلوم الرياضية.. وهذا يقودنا بالتالى إلى تقرير أن العلوم الرياضية لا ترتبط بالعالم ووجوده بقدر ما ترتبط بالمصادرات واختلافها من نسق إلى آخر فى ثنايا علم واحد. أو كما يقول ويلدر: «لقد أضحت النظريات لا تتحدث عن وجه وجودى للعالم ولكنها تتحدث عن مصادر فكرية»[٢] ولعل هذا نفسه هو ما عبر عنه أينشتين مرة حين قال: «لا تكون الرياضة أكيدة طالما هى على اتصال بالواقع، ولا تكون على اتصال بالواقع طالما هى أكيدة»[٣] وإذا طبقنا هذا على علم الهندسة، فإن الهندسة لا تتحدث عن مكان واقعى بقدر ما تتحدث عن مصادرات مكانية تختلف من هندسى لآخر.

إن ما حدث فى مجال الهندسة، أدى إلي إنهيار اليقينية المطلقة تماماً ولكى نخصص القول أكثر نقول، إن إنتهاء اليقين فى هندسة واحدة كان يظن طوال اكثر من عشرين قرناً أنها أبدية أو نهائية، أدى إلى النتائج التالية التى أثرت بدورها على فكر هوايتهد وميتافيريقاه، وهو العالم الفذ فى الرياضيات:

---

(١) على عبد المعطى محمد: المنطق ومناهج البحث العلمى، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(2) Wilder, R., : Introduction to the Foundations of Mathematics. P. 6.

(٣) جون كيمينى: الفيلسوف والعلم، ص ٥٥.

١ - لم تعد البديهيات حقائق مطلقة وضرورية وكذلك المصادرات؛ إن المسألة أصبحت الآن إصطلاحية واتفاقية بحتة. وهذه الاصطلاحية وتلك الاتفاقية تتيح لأى إنسان أن يصادر بما يشاء مختلفاً فى ذلك عما يصادر به غيره.

٢ - كان المنهج الاستنباطى القديم ينحصر فى نسق استنباطى صادق صدقاً مطلقاً، أما المنهج الاستنباطى الحديث، فلا ينحصر فى نسق واحد يتصف بالصدق المطلق، بل أصبح يعبر عن نفسه من خلال أنساق لا حصر لها فى مجال علم واحد. كما أصبحت مسألة الصدق ترتبط بوضع القضايا فى النسق ولا ترتبط بنوع من الصدق المطلق، فما هو صادق فى نسق ما قد يكون غير ذلك فى نسق آخر.

٣ - وفى حين أن الحدود الأولية أو البديهيات أو المصادرات كانت تحتل دائماً وباستمرار وباطلاق موضع الرئاسة بينما تحتل القضايا المشتقة الموضع التابع أو التالى فى المنهج الاستنباطى القديم، فإن المنهج الاستنباطى الحديث قد بين بكل وضوح أن ما هو أولى فى نسق ما قد يكون تالياً أو لاحقاً أو مشتقاً فى نسق آخر. ومعنى هذا إمكانية تبادل وتغير المواضع الرئيسية والتابعة باستمرار، وانتفاء الاستاتيكية.

٤ - إن النسق الواحد بالمعنى المعاصر ليس أبدى للتشييد، أو نهائى البنيان، كما كان الأمر بالنسبة إلى النسق الاستنباطى التقليدى بل أنه يمكن تغيير أصل من الأصول الموضوعة في نسق ما باستمرار وحينما تقتضى الحاجة، وحينئذ يتغير بناء النسق، لأن القضايا المشتقة لابد وأن تتغير تغيراً مصاحباً لهذا التغير الذى أصاب مجموعة الأصول الموضوعة

أو واحداً منها، كما لابد وأن يتغير البناء النسقى كله إذا تغير حد من الحدود الأولية، أو إذا نظرنا إلي التصور من منظور مخالف[1]. يقول ويلدر: «إننا إذا غيرنا أصلاً موضوعاً أو أكثر فى نسق ما، فإن النظريات المشتقة وبالتالى بالبناء النسقى كله لابد وأن يتغير أو أن يعطينا نسقاً مخالفاً وجديداً»[2].

والهندسة ليست إلا فرعاً من فروع الرياضة، لكن ما حدث فى ميدانها كان له أكبر الأثر على دوائر الرياضيات الأخرى، بل وعلى العلوم والفلسفات، فمن أحد نتائج إنهيار اليقين الهندسى، الذى كان يعد ثابتاً كالدهر فى هندسة أقليدس، محاولة استقلال الرياضيات عما يشهد به الحدس المكانى Spatial Intuition أو الاتصال الهندسى Geometrical Continuity فعمل الرياضيون على تنقية مبادئ علمهم وأسسه وأفكاره من الأشكال الهندسية، وبهذا النقد الباطنى تطلعت الرياضة إلى تقدم منفصل عن المكان، وسرعان ما كشفت عن دوال Functions لا تشهد به البداهة أو الحدس المكانى مثل الدوال غير المتصلة Discontinuous Functions كما كشفت عن هندسات غير أقليدية وأخرى غير قياسية Non Metrical كالهندسة الإسقاطية وهندسة الوضع، وعن أعداد لا يقبلها الحدس أو البداهة مثل العدد التخيلى Imaginary Number، كما نشأت أنواع من الجبر بعيدة عن حدس المكان كجبر المنطق مثلاً. وقد أدى النقد الباطنى إلى أن أصبحت الرياضة مجزأة مهلهلة بعد أن نبذت القاعدة

---

(١) على عبد المعطى: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية، ص ٣١٠ - ٣١١.

(2) Wilder, R., Introduction to the foundations of Mathematics, P. 21.

التى كانت تربط بينها وتستند إليها وهى فكرة الاتصال الهندسى[1].

ولقد بذل الرياضيون فيما بعد جهداً منقطع النظير فى أن يكسبوا علمهم وحدة ودقة ويقيناً بأن يقيموه على ذلك الجزء الذى لا يتطرق إليه الشك عندهم وهو الأعداد الأولية (علم الحساب) وهكذا اتخذت الأعداد معياراً لكل يقين رياضى بعد التخلى عن حدس المكان، فاشتقوا من الحساب الأولى المعروف كل أنواع الدوال والأعداد والنظريات الأخرى فى الرياضة، واحتاجوا فى سبيل إنجاز ذلك إلى نظريات إضافية معقدة لكى تقوم الرياضيات برمتها كوحدة متسلسلة قاعدتها الوثيقة علم الحساب، وهكذا نضج ما يعرف فى تاريخ الرياضة (بالمذهب الحسابى) Doctrine Arithmetisane الذى بفضله أصبحت الرياضة (على حد تعبيرهم محسبة)[2].

لكن ما كادت آخر كلمات المذهب الحسابى يجف مدادها حتى بدا أن الرياضيين أنفسهم غير مقتنعين بأن تكون الأعداد الحسابية السند الأخير والوثيق للرياضة، خصوصاً بعد أن ظهر ما يسمى (بنقائض الرياضة) وها هنا تبدد اليقين الرياضى مرة أخرى، ورأى الرياضيون ضرورة إسناد علمهم للمنطق حتى يضمنوا له الدقة واليقين وعدم التناقض، ونشأ المنطق الرياضى، الذى أسهم هوايتهد مع رسل فى إرسائه فى كتابهما Principia Mathematica[*] والذى ظهر كاملاً عام ١٩١٣. لكن الناتج

---

(١) محمد ثابت الفندى: أصول المنطق الرياضى، ص ١٠٢.

(٢) محمد ثابت الفندى: فلسفة الرياضة، ص ٩٤ - ١٠٤.

(*) لمزيد من المعرفة بالمنطق الرياضى الذى أرسى دعائمه رسل وهوايتهد يمكن للقارئ أن يرجع إلى:

١ - محمد ثابت الفندى: أصول المنطق الرياضى، بيروت ١٩٧٢.

2 - Chewistim. L. Introduction to Mathematical Logic: 1956.

3 - Fiteh; F. B., Symbolic Logic: 1952. =

الأخير هو أن الرياضيات التى كان يظن أنها راسخة ويقينية ونهائية، ثبت لهوايتهد، كما ثبت لغيره، أن يقينها قد تبدد وأنها ليست نهائية، وأن عليها أن تستمد يقينها ودقتها من علم آخر هو المنطق.

وهكذا تكون الدائرتان التى كان يظن أنهما أعلى الدوائر دقة ويقيناً قد انهارتا تماماً وتبدد يقينهما فى عهد هوايتهد، مما ترك فى نفسه آثاراً كبرى وجعله ينادى فى فلسفته وميتافيزيقاه، بأن ليس ثمة أمر نهائى، أو يقينى يقينية نهائية وليس ثمة أمر صادق صدقاً مطلقاً، إن كل أمر صادق فى وجه من الوجوه وحسب.. لقد تبدد اليقين.. وعلينا أن نؤسس فلسفتنا على أساس عدم وجود ما يسمى باليقينية النهائية، وأن نرى التطور والتقدم والتغير والديناميكية فى كل شئ يقول هوايتهد: «كانت هندسة أقليدس تعد فى وقت من الأوقات (٣٠٠ ق.م) وصفاً دقيقاً للعالم الخارجى، ولكن العالم الوحيد الذى يصح أن يكون وصفاً دقيقاً له هو عالم هندسة أقليدس، ولما بدأت معارضتها فى القرن الثامن عشر اعتبرت تفاريعها المؤكدة فى أول الأمر - حتى من جانب مستكشفيها أنفسهم - من الأخطاء.. وقد انقضى من الآن زهاء مائتى عام أو مائتين وخمسين عاماً منذ أن اندفعت الرياضة دفعة جديدة من رجال من أمثال ديكارت وسير اسحق نيوتن، وكانت هناك مواضع غامضة كانت قواعد هذا العلم تعد فيها غير محددة. ولكن الطبيعة الرياضية كانت تبدو فى جملتها سليمة قوية ثابتة.. ولما انصرم القرن، لم يبق البتة أمر من الأمور

= 4 - Goodsteine; R. L., Mathematical Logic, 1957.
5 - Rechenbach, H.,: Elements of Mathematical Logic, 1950.
6 - Tarski, A: Introduction to Mathematical Logic, 1973.

لم يتعرض للنقد، بل لم يهتز من أساسه، ولم تسلم من ذلك فكرة رئيسية واحدة. وإنى أعد ذلك حقيقة من الحقائق العظمى التى وقعت فى دائرة خبراتى[1].

---

(١) محاورات ألفرد نورث هوايتهد: محاورة رقم ٢٨ فى ٣ يونيو ١٩٤٣.

المبحث الثانى

خصائص التفكير العلمى

مادام من العسير أن نقدم تعريفاً جامعاً مانعاً للعلم، فعلينا أن نسوق بعض الخواص التى إذا توافرت فى معرفة أمكننا أن نحكم عليها بأنها معرفة علمية.

١ - دقة الصياغة

يمتاز العالم عن الشخص العادى بأنه يعبر عن أفكاره ومدركاته الحسية بلغة كمية ذات صياغة رياضية دقيقة. وهذه اللغة الاصطناعية تمتاز على اللغة الوصفية الكيفية التى تستخدم فى حياتنا العادية بأنها تعتمد على القياس الكمى. فلا يصف العالم شيئاً بأنه ذو لون معين كالأحمر أو الأبيض، بل يقول أنه ذو موجة ضوئية طولها كذا، ولا يصفه بأنه طويل أو قصير، حار أو بارد، بل يحدد طوله ويعين درجة حرارته بالقياس. وهو بذلك يتجاوز مستوى الحس المشترك الذى نعتمد عليه فى وصف مدركاتنا.

أما الفلسفة فلا تهتم بلغة الكم دائماً وإنما تصب اهتمامها على ما هو كيفى.

٢ - التعميم

يمتاز العلم بأنه يجمع الأشياء المتشابهة فى الصورة والتى تبدو مختلفة من حيث المادة تحت عنوان واحد. فالعالم عندما يدرس الجزئيات

فإنه يهدف من دراستها إلى التوصل إلى قانون كلى وعام تخضع له جميع الحالات التى درسها وجميع الحالات المتشابهة والممكنة التى لم يشاهدها ولم يدرسها. وذلك لأن العلم لا يقوم إلا على ما هو كلى وعام مما يسمح لنا بالتنبؤ بكل حالة مشابهة للحالات التى استقرأناها وعممناها إذا ما توافرت ظروف مماثلة للظروف التي وجدت فيها الحالات المشاهدة. فإذا وصلنا إلى قانون يقول كل قطعة حديد موضوعة داخل ملف يمر فيه تيار كهربائى تتمغنط أو تتحول إلي مغناطيس، فإننا نتنبأ بما يحدث لأي قطعة حديد، إذا ما توافرت ظروف مشابهة لهذه الظروف. وبذلك يختلف العلم عن الفن مثلاً لأن الفنان لا يهدف إلى ما هو عام، بل يحاول أن يبرز ما يميز فنه عن غيره، فكل عمل فنى يحاول أن يجسم الخصائص الفريدة على نحو يختلف من فنان لآخر[1].

غير أن التعميمات العلمية لا تقتصر على النوع الذى يستهدف الوصول إلى القوانين فثمة نوع آخر من التعميمات العلمية هى تلك التى نصل منها إلى النظريات[2] وقد ذهب جيفونز إلى القول بوجود نوعين رئيسيين من التعميمات يستهدف العلم الوصول إليهما:

١ - تعميمات تقوم بين الوقائع الجزئية بعد أن تكشف ما بينها من ارتباطات علية Causal Connections. وعن طريقها نصل إلى القوانين العلمية.

---

(١) انظر: أ - زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، جـ٢، الفصل الأول، ص ٩ - ص ١٤، ب - حسن عبد الحميد ومحمد مهران، فلسفة العلوم ومناهج البحث، ص ١١ - ص ١٢، جـ - محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٦٤ - ٦٥، د - على عبد المعطى د. محمد السرياقوسى: أساليب البحث العلمى، ص ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) على عبد المعطى محمد، رؤية معاصرة فى علم المناهج، ص ٢٧.

٢ - تعميمات تقوم بين القوانين العلمية فتوحد بين أكبر قدر منها فى نظرية، وذلك مثل نظرية التطور أو النظرية الذرية[١].

٣ - إمكان اختبار الصدق

لابد من أن تكون قضايا العلم غير الأولية قابلة لأن تختبر للتأكد من صدقها، أو أن يبرهن عليها برهاناً عقلياً أو تجريبياً، ويكون الاختبار فى العلوم الرياضية والعقلية باشتقاقها أو استنباطها من مجموعة من القضايا الأولية التى تسمى مسلمات أو بديهيات أو لا مبرهنات مما يبرهن على غيره من القضايا. ويكون فى العلوم الطبيعية باخضاعها أو اخضاع نتائجها للتحقيق التجريبى فكل ما تقرره القضية العلمية فى العلوم الطبيعية لابد من أن يكون قابلاً للملاحظة أو التجربة حتى نتحقق من عدم كونه مجرد فرض غير موضوعى أو فلسفى أو مجرد تخمين ذاتى أو حكم قيمى لا يحق للعالم أن يقدمه إلينا، فكل قضية غير قابلة للبرهان أو التحقيق أو الاختبار التجريبى ليست قضية علمية.

ويلاحظ أن نتائج أى تجربة نجريها لاختبار القضية العلمية لابد من أن تتفق مع نتائج أى اختبار سابق لها، وبذلك يختلف العلم عن غير العلم من فن وتصوف وغيرهما مما يعتمد على المعاناه والتجربة الشخصية التى لا يشترك فيها اثنان[٢].

---

(1) Jevons, Elementary lessons in logic, London, 1877, P. 211.

(٢) انظر: أ - زكى نجيب محمود، المرجع المذكور، ص ١٨ - ص ٢٠، ب - حسن عبد الحميد ومحمد مهران، المرجع المذكور، ص ١٤ - ١٥، جـ - محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٦٦، د - على عبد المعطى ومحمد السرياقوسى، أساليب البحث العلمى، ص ٣٩.

٤ - الثبات المطلق أو النسبى للصدق

يجب أن تكون القضية العلمية صادقة فى جميع الظروف والمناسبات حتى تكون ثابتة الصدق. فيجب أن تصدق فى كل زمان ومكان، إذا توافرت ظروف مشابهة للظروف التى صدقت فيها للمرة الأولى، فإذا تمددت قطعة من الحديد بالتسخين فى مكان معين وفى زمان معين فلابد من أن تتمدد فى جميع البلدان وفى جميع الأزمان، أما القضية التى تصدق فى حالة معينة أو فى وقت وتكذب فى غيرها، مع تماثل الظروف والمناسبات، فليست قضية علمية. أما ما يصدق فى كل زمان ومكان فهو حقيقة علمية أو قانون عام يسمح بالتنبؤ[١].

ويلاحظ أن هذا الثبات مطلق فى حالة الرياضيات والمنطق، فقوانينهما أو حقائقهما لا تتغير ولا تتبدل على الإطلاق. لأنها لا تعتمد على الواقع ولا تكتسب بالتجربة فما زالت الحقائق الرياضية التى عرفها البابليون والمصريون القدماء والصينيون والهنود واليونانيون مستخدمة فى الرياضيات دون أن يدخل عليها أى تغيير.

أما حقائق العلوم التجريبية فثباتها ليس دائماً مطلقاً فبعض الحقائق كما يقول بوانكاريه، تعيش أو تسود لفترة، قد تطول وقد تقصر، تتعرض بعدها للسقوط والزوال والنسيان، أو على الأقل للتعديل والتطوير، نتيجة لما يكتشف أو يخترع من وسائل للرصد والقياس وأدوات التجريب وإمكانيات التحكم، ولإدخال لظروف جديدة لم تراع من قبل. وهذا يؤدى

(١) انظر: أ - زكى نجيب محمود، المرجع المذكور، س ٢٠ - ٢١، ب - حسن عبد الحميد ومحمد مهران، المرجع المذكور، ص ١٥، جـ - محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٦٦ - ٦٧.

إلي تغير الحقيقة العلمية. فالذرة كانت فى نظر العلماء غير قابلة للانقسام حتى أواخر القرن التاسع عشر ولكنها بعد هذا التاريخ لم تعد شيئاً بسيطاً بل مركباً من الكترونات وبروتونات ونواة، وكان نتيجة لاكتشاف طومسون أنها قابلة للإنقسام أو التفتت وتوصل رذرفورد فى سنة ١٩٠٣ لقانون أساسى لتحطيمها أو تفتيتها. وهذا يؤكد أن الحقيقة العلمية ليست هى الواقع بل ما يقرر العلماء عن هذا الواقع الذى لا يتغير مع تغير الحقيقة العلمية، وذلك لأن القوانين العلمية ليست هى القوانين الحتمية التى يسير عليها الكون وإلا لما سقطت أو تعدلت. فليس هناك حقيقة علمية مطلقة ونهائية لا تتغير ولا تتبدل، فالحقيقة المطلقة فى مجال الطبيعيات مثال ينشده العلماء، ولكنه بعيد المنال. أما الحقيقة العلمية المتاحة فى هذه العلوم فهى حقيقة نسبية متطورة يصنعها العلماء شيئاً فشيئاً، وليست صادقة صدقاً كلياً. وقد ذهب كارل بوبر إلى أنها تتميز بقابلية التكذيب، أى أنها معرضة للسقوط فى يوم ما بظهور شاهد واحد معارض[١].

٥ - الموضوعية

لابد من أن يؤمن العالم بأن العلم يدور مع الموضوعية وجوداً وعدماً، والموضوعية هى التزام الباحث بشروط تجعله متفقاً مع غيره من العلماء فيما يقرره، مما يمكن نقله إلي الآخرين. وهذه الشروط قد تلزم الباحث بأن يتحلى بصفات، ويتخلى عن التحيزات، كما تلزمه بأن يقوم بتصحيح إحساساته وتعديلها وتنظيمها، وأن يفرض عليها لغة ملائمة تجعلها

(١) محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٦٧.

قابلة للقياس، وبالتالى تضفى عليها وجوداً موضوعياً مستقلاً يسمح لنا بالموازنة بينها[1].

أن الموضوعية هى التجرد والنزاهة وتجنب كل حكم من أحكام القيمة، فيجب أن يدرك رجل العلم إدراكاً غير متأثر بمصالحه الشخصية أو بتطلعاته وآرائه المسبقة ورغباته وميوله وأهوائه وتحيزاته، وأن يعكس فى علمه العالم كما يعكسه الآخرون إذا نظروا إليه بمنظاره، لا كما يجب أن يكون. فيجب على العالم ألا يتدخل فى الظاهرة، التى يقوم بدراستها، على نحو يجعله يصل إلى قانون لها يعبر عن أمانيه وتحيزاته وأفكاره السابقة وأحكامه المسبقة بدلاً من أن يعبر عن الواقع الموضوعى الذى يدركه المشاهدون أو الملاحظون على نحو واحد تقريباً، إذا اتصفوا بالنزاهة العلمية التى تمنع ذواتهم وأمانيهم من التدخل فى الظاهرة وتجعلهم يدركون مع شئ من التفاوت ما يمكن أن تنقله لنا آلات التصوير. فالموضوعى هو ما يكون مشتركاً بين جميع المشاهدين أو الملاحظين، والذاتى هو ما يختلف من فرد إلى فرد آخر إختلافاً جوهرياً[2].

٦ - التحليل

يمتاز العالم على الرجل العادى بمقدرته على التحليل، الذى يجعله يصل إلى بسائط الأمور أو ما يسميه ديكارت بالمطلقات أو غير المشروطات التى لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها، أو التى لا نعتمد على غيرها، فيصل العالم فى تحليله إلى ما يدرك ويفهم بالحدس

---

(١) محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٦٧ - ٦٨، صلاح قنصوة، المرجع المذكور، ص ١٧٥.

(٢) محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٧١.

المباشر، فجميع العلماء يحللون للوصول إلي مقدمات النتائج أو أسباب الظواهر والمشاكل، أو عناصر المركبات، فالعالم الرياضي يحلل الأعداد والأشكال، وعالم الكيمياء يحلل المواد إلى عناصرها البسيطة، وعالم الفيزياء يحلل الظواهر ويردها إلى أسباب حدوثها، وعالم الإجتماع يحلل المشاكل للوقوف على أسبابها، وعالم النفس هو الآخر يستخدم التحليل للوقوف على أسباب المرض النفسي.

ويجب على العالم وهو يحلل أن يلاحظ ما بين الأجزاء، وما بينها وبين الكل أو الموضوع الذى يقوم بتحليله، من علاقات بنيوية ووظيفية، ومن درجات الاعتماد، حتى يسهل عليه بعد ذلك أن يقوم بتركيب تدريجى، يزداد تعقيداً باستمرار، وحتى يسهل عليه فهم الكل على نحو أفضل، فالتحليل ليس هدف العلم، بل هو وسيلة لتحقيق غاية هى التركيب[١].

٧ - اتصال البحث

يبدأ العالم أبحاثه دائماً من حيث انتهى العلماء السابقون، وعندما ينتهى هو يبدأ العلماء اللاحقون. وعلى هذا النحو يتطور العلم ويتقدم، ويكون البحث متصلاً، ومن أجل ذلك يجب على العالم أن يطلع على جميع البحوث العلمية التى تم إنجازها فى مجال تخصصه، وعلى آخر ما وصل إليه العلماء، قبل أن يبدأ بحثه حتى لا يبدأ من نقطة بدأ منها غيره، فلا يعمل على تقدم العلم. وبذلك يختلف العالم عن الفيلسوف، فالعالم لا يهدم كل ما توصل إليه غيره ليبدأ هو من لا شئ أو من فراغ، بل يعمل على تطوير ما وصل إليه غيره، أو على إكمال ما عجز غيره

(١) على عبد المعطى ومحمد السرياقوسى: أساليب البحث العلمى، ص ٤٥.

عن إكماله، أما الفيلسوف فهو ينتقد كل من سبقوه من فلاسفة، فيهدم فلسفاتهم ليبدأ فلسفته التى ينتقدها ويهدمها اللاحقون ليقيموا فلسفاتهم التى يقيمونها بأنفسهم، ولا يرغبون أن يعيشوا كالعلماء فى عمارات يسهمون فى ازدياد علوها وتعدد طوابقها[1].

٨ - البناء النسقى

يمتاز العلم بأن حقائقه يرتبط بعضها ببعض فى بناء نسقى، فليس العلم مجموعة مفككة أو مبعثرة من الحقائق أو القوانين لا رابط بينها، بل هو مجموعة حقائق منظمة تنظيماً يسمح لنا بأن نستنبط بعضها من بعضها الآخر. وهذا ما يسمح لنا بالتنبؤ، فما التنبؤ إلا استنباط هذه الحالة من مبدأ أو قانون عام وصلنا إليه.

وبدون هذا التنظيم النسقى لا يقوم علم، فمهما تكدست الحقائق لا تكون علماً، كما لا يكون تكدس الطوب والحجارة والأبواب والشبابيك بيتاً.

والعالم الفيزيائى يقوم بهذا التنظيم النسقى فى جميع مراحل مشروعه العلمى. فهو يفرض على المعلومات التى يجمعها بالملاحظة نوعاً من الوحدة التى تتجلى فى الفرض الذى يختاره ليفسر مجموعة من الوقائع. وعندما يصل إلى القوانين ينسقها فى نظرية استنباطية تسمح باستنباط بعض القوانين من بعضها الآخر، كما تسمح باستنباط نتائج تختبر بالتجربة[2].

---

(١) انظر:
أ - زكى نجيب محمود، المرجع المذكور، ص ٣٤ - ص ٣٦.
ب - محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٧١.
جـ - على عبد المعطى، محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٤٦.
(٢) محمد السرياقوسى، المرجع المذكور، ص ٧١ - ص ٧٣.

أما العالم الرياضى فهو يضع أنساقاً تبدأ بمعان أولية تشتق منها المعانى غير الأولية بالتعريفات،كما تبدأ بقضايا أولية تسمى البدبهيات أو المسلمات أو المصادرات تستنبط منها كافة نظرياته.

المبحث الثالث

العلم كأساس للفلسفة

في بعض الفلسفات المعاصرة

شهدت الحقبة المعاصرة صلة قوية بين الفلسفة والعلم، بحيث أضحى عدد كبير من الفلاسفة يقيمون فلسفاتهم فى ضوء النظريات العلمية ومن هؤلاء برينج وصمويل الكسندر وهوايتهد(*) وبرتراند رسل. وسوف نكتفى هنا بعرض مثال من تلك الفلسفات وهى فلسفة الكسندر فى الزمان المكانى وهى فلسفة تقوم على أساس المفهوم العلمى المعاصر عن متصل الزمان المكانى الرباعى الأبعاد.

أولاً - المفاهيم العلمية واللاعلمية للزمان والمكان

يذهب روزنتال وجودان فى معجمهما الفلسفى إلى أن الزمان والمكان هما الصورتان الخاصتان بوجود الأشياء أو الحادثات، وهذه الأشياء وتلك الحادثات نجدها فى العالم الخارجى الواقعى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الزمان والمكان كصورتين لإدراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الاتجاه المثالى، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الاتجاه الواقعى[1].

ويرى لالاند Laland فى معجمه الفلسفى والنقدى أن المكان وسط

(*) يستطيع القارئ أن يرجع إلى كتاب المؤلف الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية.

(1) Rosenthal and Judin: A dictionary of Philosophy (1967), P. 453.

مثالي يتصف بطابع خارجية أجزائه، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا. وهو يحتوى بالتالي على كل الامتدادات المتناهية. وأنه نظام تساوق الأشياء في الوجود ومعيتها الحضورية في تلاصق وممارسة وتجاور وتقارن أما الزمان فهو نظام تتابع الأشياء، أو الحادثات في تتال وتلاحق وتعاقب[1].

ويهمنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التي ارتبطت بالزمان والمكان موجهين النظر منذ البداية إلى أن تباين هذه المفاهيم لا يعني أن هناك زمان حقيقي وآخر غير ذلك، أو أن هناك مكان حقيقيً وآخر غير حقيقي بل إن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر إليهما، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم:

١ - المفهوم العلمي للزمان والمكان

يحدد جان فال العلم بأنه «الفيزياء التي تعد الرياضيات أداتها ولغتها ومن ثم منهجها»[2] ويرى روزنتال وجودان أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعي الإنساني الذي يمثل نسقاً System متقدماً.. ويعتمد صدقه على التحقيق التجريبي... ويرتبط بالخبرة العلمية»[3]، والعلوم الفيزيائية تستهدف في الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائي بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية، وقابلة للتحقق من صدقها[4]. ولابد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل

---

(1) Laland: Vocabulaire Philosophique et critique, P. 215.
(2) Jean Wahl: The Philosophers way ch. XI.
(3) Rosenthal and Judin: A dictionary of philosophy, P. 402.
(4) Hempel C.: Philosophy of Natural Science, Foundations of Philosophy series. Ch 5.

الزمان والمكان والعلية والمادة والطاقة... ألخ ولكنه حينما يتناولها فإنه يتناولها فى أبعادها الفيزيقية الظاهرة وسماتها الواقعية الخاصة، وتعبيراتها عن مظاهر وظواهر ووقائع، ثم يحاول أن يجد العلاقات التي قد تنجم عنها واقعياً. ويصل إذا أراد بعد امتحانه بالتجربة إلى قوانينه ونظرياته.

والعلم إذن لا يدرس زماناً كلياً عاماً، ولا يدرس مكاناً محدداً تمام التحديد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكرى خالص، ولا عن المادة من منظور فلسفى، إن العلم يتناول هذه وغيرها فى إطار مواقف امبيريقية، وفى نطاق عمليات تجريبية. يقول همبل (Hempel) أن المصطلح العلمى لا يكون له معنى إلا فى نطاق المواقف التجريبية[١].

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمى فى تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما يحرزه المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم، ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومهما العلمى تطوراً هائلاً من العصور القديمة إلى نيوتن إلى أينشتاين إلى بدايات القرن العشرين. وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضة والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا.

أ - المفهوم الرياضى للزمان والمكان:

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضى للمكان والزمان إلى المدرسة الإيلية وعلى وجه خاص إلى زينون الإيلى، فقد ذكر زينون أن الزمان والمكان

---

(1) Ibid., ch 7.

ينقسمان إلي ما لا نهاية له من النقاط، والزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الآنات، وأن هذه النقاط وتلك الآنات ليست إلا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة، وهى تمثل التصور الرياضى بوجه عام، الذى ينظر إلي موجوداته باعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداع العقل البشرى. ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التى تثبت استحالة الكثرة والحركة إلا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص، الخطأ الجوهرى الذى جعله يخلط بين قابلية المكان والزمان للانقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهى لها[1]. كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابتة فى تأسيس المفهوم الرياضى للزمان والمكان، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العالم كله عدد. وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود.

والحق أن المفهوم الرياضى للمكان والزمان لا ينظر فى مطابقة المكان والزمان للواقع أم لا،ومن ثم أصبح الزمان مقولة مجردة تجريداً مطلقاً كما أصبح المكان كذلك. إن الزمان متصل متجانس.. متصل فريد واحدى البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاث أبعاد.

لم يعد الزمان والمكان فى المفهوم الرياضى أكثر من رموز صورية لا معنى لها إلا فى المعادلات الرياضية. كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات، بالإضافة إلي المكان ثلاثى الأبعاد، بل وإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان حصلنا على متصل الزمان المكانى أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد. والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من

(1) Zeller, E.: Outlines of the history of Greek Philosophy, P.53.

صور وجود المادة أو الواقع المختبر فى العالم الخارجى والوجود فى شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة[١].

ب - المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان:

يؤكد المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان على الأصل الفيزيائى وذلك بواسطة الرجوع إلى العالم الخارجى.. عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتان امبريقيتان أو تجريبيتان، تشتقان من التجربة. وتستمدان منها، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ، وفى هذا قال منكوفسكى Minkowski أن نظرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم انبثقت من تربة التجريبية، وفى هذا تكمن قوتها[٢]، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالى جبال الألب أى من أوليتهما وقبليتهما إلى الواقع التجريبى لكى يضعونهما فى حالة صالحة للاستفادة»[٣]، وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى موضوعيين واقعيين وخارجين عن العقل وعن أفكاره الفطرية القبلية.

ويمكن النظر إلى العالم الفيزيائى على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: هو المستوى البشرى العادى للنظر، وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط Midicosm.

---

(1) Rosenthal and Judin: A dictionary of Philosophy, P. 426.
(2) A: D'ABRO: The evolution of scientific Thought 2nd edition, P. 432.
(3) Ibid., P. 36.

المستوى الثاني: مستوى الكون الأكبر Macrocosm.

المستوى الثالث: مستوى الكون الأصغر Microcosm.

وبالنسبة إلى المستوى الأول فإن حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا إلى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبيل إلى الرجوع فيه، وإلى مكان ثلاثي الأبعاد، أي أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الأخرى، المكان امتداد متصل ثلاثي الأبعاد، والزمان متصل واحدى البعد. وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا في ثلاثية أبعاد المكان، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»[1] ويبين مارزينو وسميث انبثاق فكرة (المتصل) هذه عن أساس حسي وواقعي في المستوي الأول الذي نحن بصدده بقوله: «أنه كلما لاحظ الإنسان الكون المرئي حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضي على نحو متصل فطيران طائر من الطيور أو سقوط الأحجار، أو حركة نجم من النجوم.. أو حتى حركة الإنسان نفسها، لهي من الأمثلة الواضحة الجلية على التتابع المتصل من نقطة إلى أخرى[2]، ويقول A. D. Abro في هذا المعنى: «أن الأصوات أو الألوان أو الملموسات تتصل وتلج في غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغتة، ومجموع هذه الإحساسات المتصلة يكوّن ما نسميه متصلاً حسياً»[3].

---

(1) Ibid., P. 29.

(2) Marzenou and Smith: Philosophy of physical science in the 20 century from (The evolution of Science (1936) P.P. 385 - 386).

(3) A. D. Abro: The Evolution of Scientific thought, P. 23.

أما المستوى الثانى وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعنا على كون لا أقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الأمر بالنسبة إلى المستوى الأول، وإنما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى، وهو متصل رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثية وبعد الزمان الواحد، أو بمعنى آخر أصبح متصلاً رباعياً من نقاط ثلاثية الأبعاد مقروناً بمتصل من الآنات واحدى العبد.

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا إلى عالم غريب، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زماني مكانى بالمقاييس العادية، إنه يوجهنا إلى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو إلى عالم الكترونات وبروتونات يفلت من الحتمية والقوانين.

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد، وزمان واحدى البعد، ويطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد، بينما يوجهنا المستوى الثالث إلى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى.

جـ - المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان:

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط بإحساساتنا. وعلى هذا النحو يكون المكان فى حواسنا ومراكزها العصبية فى المخ أو الدماغ. يقول لالاند: «يختلف المكان باختلاف الإحساسات المرتفعة والمنخفضة، اليمنى منها واليسرى، والأفقى منها والرأسى، وكل حاسة من حواسنا

تكون على هذا النحو مكاناً فسيولوجياً»[1]. ومن هنا ذهب إرنست ماخ وبوانكاريه إلى التمييز بين مكان بصرى ومكان تذوقى ومكان شمى ومكان سمعى، كما تحدث وليم جيمس عن إمكانية إحساساتنا وذهب إلى أن إحساساتنا كلها، وليس الإحساس البصرى وحده، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداد[2].

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له، فبينما الأول ذاتى يكون الثانى موضوعياً، وبينما يكون الأول داخلياً يكون الثانى خارجياً، وبينما يكونَ الأول متعلقاً بإحساساتنا يكون الثانى متعلقاً بمحسوساتنا.

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضاً على الزمان؟ أعنى أيوجد زمان بالمعنى الفسيولوجى؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير إلى هذا، فالعضويات ممتلئة بالحركات الإيقاعية كدقات القلب، والتقلصات الدورية، والحركات التنفسية المتتابعة، وأن الطفل يشعر بآلام الجوع فى فترات دورية، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها فى أوقات محددة. كما أن الحياة ذاتها وتنقلاتها من ميلاد إلى فترة شباب إلى شيخوخة تشير إلى زمان فسيولوجى. ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة فى كل نوع ما هى إلا ذاكرة فسيولوجية أو بيولوجية تحتفظ بماضى الآباء والأجداد، وتتدخل فى تشكيل حاضر الأبناء والأحفاد، وتحديد مستقبلهم، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر

---

(1) Laland: Vocabulaire Philosophique et cricique, P.P. 15 - 16
(2) Jean Wahl: The Philosopher's way (Quantity and Quality), P. 90.

بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجى. إن خطانا السوية تشير إلى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى فى الزمان، فإذا غيرنا ونوعنا فى إيقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجى ومن ثم لا يلبث أن ترتد تلقائياً إلى خطواتنا السوية التى تتطابق مع التتالى المتجانس من آنات الزمان، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجى.

د - المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان:

يقول راسكن Raskin فى كتابه: «عوالم كثيرة منظورة وغير منظورة»[1]. دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحياة... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها. فلها مرحلة تمثل شبابها، ومرحلة تمثل شيخوختها، ولكل منها عمره الخاص به، فالرمال على شاطئ البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور، بينما يتمثل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيمثل شيخوخة الصخرة أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات عمرها... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجى، لأن كل لحظة تمر لها أثر فى التئام حبات الرمل فى قاع المحيطات مثلاً لتعمل على تكوين صخر فى المستقبل، ولكن هذا يأخذ وقتاً طويلاً جداً، فلا تكفى ملايين السنين لكى

---

(1) Edith Raskin: Many worlds Seen - and unseen Published by David Mackuy Company, New York, 1954, Ch 1.

تصبح الصخرة عاتية الصلابة بالية القدم. والوقت الذى يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف إلى عصرنا الذرى ليس إلا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجى.

إن الزمان الجيولوجى هو الزمان الذى بدأ مع تكون الكرة الأرضية إلى الآن، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره، وكل كياناته من حيث البنية والتكون، باعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية، نامية يلفها التطور الشامل، وتحتضنها الصيرورة الكونية الخلاقة.

والمكان البيولوجى وفقاً لهذا التفسير هو المكان التكوينى أو البنيوى، فالموجودات على تنوعاتها واختلافاتها تتشكل ليس فى زمان فقط وإنما فى بنية مكانية ذات مقدار وامتداد وأبعاد ومواقع واتجاهات.

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوى وبين زمانها البنيوى أو التكوينى. وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجى إلى زمان مكانى أو مكان زمانى تتشكل ابتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات.

٢ - المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما باعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما باعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين وباعتبارهما مقولتين بالمعنى الامبريقى وبالتالى موضوعيتين عند الواقعيين. ولقد ى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان

الواحدة عن الأخرى، المكان هو نظام تتابع الأشياء Succesion أو تعاقبها في الوقوع، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان في وحدة لا تنفصم هي متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني[1]، وهذا الزمان المكاني أو المكان الزماني عنده هو الأصل والمادة الأولى التي تتشكل منها كل الموجودات.وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل يدلي بدلوه حسب تأمله ومذهبه الأصيل، ولا غرو في ذلك فلا يراد للفلاسفة أن يكونوا نسخاً متكررة لبعضهم البعض.

ففي الفكر الفلسفي القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقي، وهو الحاوي للموجودات المتكثرة، ومحل التغير والحركة في المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقي، كما أن الزمان في عالمنا المحسوس هذا غير حقيقي أيضاً، إن عالم المثل عنده الفوق الحسي لا مكاني لأنه مثالي أو روحي، وهو لا زماني بمعنى زمننا الأرضي، إنه أزلي أبدي. إن زماننا الأرضي ليس إلا ظلالاً لزمان حقيقي أزلي وأبدي عند أفلاطون[2].

أما أرسطو Aristotle فقد عرّف الزمان بأنه مقياس أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها. أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوي وهو على نوعين: خاص، فلكل جسم مكان يشغله ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر.

وفي الفكر الفلسفي الحديث نجد ديكارت Descartes يعطي اهتماماً

---

(1) Alexander; S.: Space, Time and Deity.
(2) Zeller; E.: Outlines of the history of Greek Phliosophy, P. 150.

خاصاً للمكان وبخاصة فى كتابه قواعد المنهج، حيث يقرر فى القاعدتين الثالثة عشر والرابعة عشر ضرورة إرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها، وضرورة إرجاع هذه المقارنات إلى متساويات، ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعى، دون الاكتراث بخواصه الكيفية، فيبقى لدينا الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد، ولما كان المقدار الطبيعي امتداداً هندسياً، ولما كان يتغير ويتحول، فإن تغيره يكون حركة ديناميكية، أى حركة فى المكان. وإذن «فليس الجسم وليست المادة شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن»[1] والذى يتغير تغيراً ميكانكياً أى فى مكان. إلا أن ديكارت رغم احتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فإنه يذكر فى التأمل الثاني أنني: «... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنسانى»[2]، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل، فإن لم تكن لدينا الأفكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثلثات فإننا لن نكتشفها أبداً ولن نعرفها فى عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجي.

ويتصور ديكارت الزمان على غرا المكان،ولكن الزمان صنو المكان والمكان هنا ما هو إلا الزمان الطبيعى الآنى، زمان الموجودات الظاهرية فى العالم الخارجي، الزمان المنقسم إلى آنات والذى نقيس به الحركة، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى، خصوصاً فى الدليل الثانى على وجود الله، حيث ينتقل فيه من الإنسان الذى

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ٢٢٠.

(٢) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

يحيا في الزمان، زمان النفس، إلى أساسها وهو الله، والنفس جوهر مفكر... وإذن فليفتش امتداداً أو شيئاً مما ينطوي في فكرته على الامتداد لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شئ من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوي على شئ من الفكر(١)، والأنا المفكر لا يتحقق إلا في اللحظة الحادثة للأبدية أو الحدس بالأبدية الخارجية عن الزمان الطبيعي.

إن المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال: المكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي الأبعاد، والزمان زمان طبيعي، وزمان النفس أو الزمان الحدسي.

أما ليبنتز Leibntiz فلقد ذهب إلى أن المكان غير حقيقي وإنما هو مجرد ترتيب الموتادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساوقها في الوجود، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب الظواهر أو الحادثات. أما مسبب هذا النظام فهو الله أو الموناد الأعظم Great Monad الذي أقر منذ الأزل هذا النظام وفقاً لنظرية ليبنتز من سبق التوافق Pre - esta-blished Harmony(٢).

أما كانط Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثلاتنا، يقول كانط: «الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر في عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثلاتنا»(٣) وفي نقد العقل النظري الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتي الحساسية الصورية بينما يحتل المكان

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ٢٢٠.

(٢) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

(3) Kant: The Prolegomena to any future metaphysics, P. 52.

الصورة الأخرى منهما. والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان قبليتان Apriori ولا يرجعان بحال إلى العالم الخارجي وما نكتسبه من معارف منه أي أنهما ليسا بعديين، إنهما من الأفكار والقوالب الفطرية الموجودة فى العقل، أو ضمن الإطارات الفارغة التى تمتلئ من الخارج بواسطة الحواس.

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديالكتيكية أو حركية، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثى. يقول راسل لقد كان جدل هيجل ثلاثى الحركات[1]. فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل[2]، كما أنه ربط ديالكتيكه بالثلاثية[3]، وبالفعل فإننا نجد هيجل يقسم نسقه الفلسفى إلى أقسام ثلاثة: أولاً: المنطق، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانياً: فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها، وثالثاً: فلسفة الروح: وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها[4]. أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فإنه ينتقل من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis.

وفيما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل خصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن المكان والزمان، وهو يرى أن الطبيعة تتبدى فى شكل إيجابى هو المكان Space وطبقاً لديالكتيكه

---

(1) Russell, B.,: A History of Western Philosophy ch. XXI, P. 758.

(2) Encyclopaedia. Vol. II, P. 382.

(3) Findaly; J. N.: Hegel are examination ch. III, P. 63.

(4) Wallace: The Logic of Hegel, P. 28 - 29.

يجب أن ننتقل إلى النقيض، ونقيض ما هو إيجابى (المكان): هو الزمان الذى يكون هنا سلبياً ولا يمكن أن نتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما إلي الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة. وهذه الثالوثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيراً إلى المطلق.

ولقد ذهب شوبنهور Schopenhouer فى كتابه (العالم كإرادة وفكرة) إلى أن كل ما هو موضوع للمعرفة، وبالتالى العالم كله ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الذات، ومدركاً بالنسبة لمدرك، فالعالم فكرة، ويصدق هذا على الماضى والمستقبل، كما أنه يصدق على الزمان والمكان وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر إلا بهما[1]. المكان والزمان عند شوبنهور صورتان للمعرفة لا تقومان إذن إلا بالذات العارفة، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والإدراك فهما أوليان قبليان غير تجريبيين.

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان فى ذاتهما على التناقض الذاتى «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان، وإذا كان الأمر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر»[2]، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان

---

(1) Shopenhour: The World as will and Idea (London) (1907).
(2) Bradley; F. H.: Appearance and Reality. Oxford, P. 32.

هل هو متصل أو منفصل؟ هل يرتبط بالقبل أو البعد؟ أم أنه في ديمومة مستمرة؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به؟ وينتهي برادلي بصدد الزمان إلى قوله: «وهكذا فإن الزمان مثل المكان قد ظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقياً، بل إنه مظهر متناقض»[١]. إن الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شئ مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق.

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيداً كاملاً بين الزمان والمكان، وقد قرر هرمان منكوفسكي في عبارة مأثورة له هذا المعنى بقوله: لقد أصبح المكان في ذاته مجرد ظلال، وكذلك أصبح الزمان، وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذي يصبح له وجوداً مستقلاً وهذا الاتحاد هو الذي أطلق عليه المكان الزماني أو الزمان المكاني Space - Time[٢] وهذا المتصل الزماني المكاني رباعي الأبعاد يمكننا كما يقول أينشتاين من تحديد موقع كل الحادثات التي يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائي تحديداً دقيقاً.

أما الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون فأمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى: أنه لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمي بأسره. وواضح أن الزمان الذي يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه بالديمومة Duration ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليس مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهور أو كانط.

---

(1) Ibid; P. 36.
(2) Encyclopaedia Britinica. Vol. 21, P. P. 103 - 105.

إن الزمان الحقيقى هو الزمان الحى المشخص.. زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدثه النفس وتحياه تجربة باطنية فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجودية وليست معرفية كما أسلفنا.

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان والذى يجب تخليصه من المكان. ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل أن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكانى الذى نادت به نظرية النسبية ويرى أن الزمان متباين تماماً عن المكان فبينما الأول غير ممتد وكيفى يكون الثانى ممتداً وكمياً. كما يرى برجسون أن الزمان المكانى ليس حقيقياً لأنه زمان سكونى استاتيكى يقبل القسمة، فى حين أن زمان الديمومة، الزمان الحقيقى فهو زمان تطورى حركى حى لا يقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقى - زمان الديمومة - نصل إليه عن طريق الحديس لأن الديمومة اتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد.. إنها اتصال غير منقسم... إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخلاقة، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها إلى أبسط منها(*).

(*) لفهم أعمق بفلسفة برجسون يمكن للقارئ أن يرجع إلى مؤلفات برجسون ذاتها التى ترجمت إلى معظم اللغات العالمية ومنها اللغة العربية ومن أهم مؤلفاته «رسالة فى المعطيات المباشرة للوجدان».

Essai sur les données immediates de la conscience (1889).

كذلك كتابه عن: المادة والذاكرة (١٨٩٦) وكتابه عن التطور الخالق (١٩٠٧) وكتابه: منبعا الدين والأخلاق (١٩٣٢)، والمدخل إلى الميتافيزيقا وغيرها. كذلك يمكن الرجوع إلى:

1. Carr; H. W.: Henri Bergson; The Philosophy of Change.

ومؤلفه يتعاطف مع برجسون. =

ولا يمكن لنا أن نتتبع الزمان والمكان فى الفلسفة الوجودية برمتها نظراً لتشعباتها وتعدد أعلامها، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كيركجارد Kierkegard وهيدجر Heidegger وسارتر Sartre وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية.. حياة الذات الوجودية الشاعرة.. حياتها الفردية المشخصة تقوم على آنات الزمان الثلاث: الماضى والحاضر والمستقبل على اختلاف فيما بينهم.

فبينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التى هى أساساً اللحظة الدينية.. لحظة الحلول الدينى، نجد هيدجر وقد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التى تكوّن زمانية الوجود النفسى إلا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة الماضى والمستقبل، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل، وهو يتحدد فى الوقت لنفسه بالماضى، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر فى ماضيها إذ الماضى لا وجود تنبذه الذات.

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان، وليست مقولة عقلية أو مجرد إطار فكرى ينتظم الموجودات. إلا أن الزمان نسيج الوجود النفسى، أو الوجود الشعورى المشخص، فالوجود زمانى والزمان وجودى[1].

---

2. Hoffding; H.: Modern Philosophers and lecturs on Bergson.=
وهو كتاب نقدى.

3. Lindsay; A. D.: The Philosophy of Bergson.
وهو يتناول برجسون بمقارنته بكانط.

4. Kallen; H. M.: James and Bergson.
وهو يقارن بين برجسون وجيمس.

(١) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر Existence and Being (Chicago 1949) ففيه رأيه فى الوجود والزمان، وكتاب وليم باريت Barrett عن Irra=

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين: لا ينفصلان عن المادة بل إن المادة ذاتها ليست إلا مجلى تتبدى فيه كليتهما وعموميتهما: المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحدى البعد، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن، وتجاوز، ويعبر الزمان عن تتابع الأشياء وجدليتها المادية، والحركة عند الماركسيين وأصحاب المادية التاريخية والمادية الجدلية هى ماهية الزمان والمكان، فليس ثمة انفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان.

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعى الشئ المادى، وهما صورتان جدليتان الطابع، تاريخيتان المسار، لا تنفصلان عن المادة والحركة. وما الزمان والمكان العقليان إلا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ما هو إلا ناتج من نواتج المادة[1].

---

tional Man; A study in Extentialist Philosophy, New York, 1958, =
وهو Six Existentialist عن Thinkers Blackham وكتاب (London 1952)
يعرض لآراء كيركجارد ونيتشه وياسبرز ومارسيل وهيدجر وسارتر. وكتاب Existentialist
وهو شرح لفلسفات كيركجارد وهيدجر وسارتر وياسبرز thought: Grimsley; R
ومارسيل..

(١) هناك دراسات وفيرة عن ماركس والماركسية نذكر منها على سبيل المثال:
دراسة : .Cole, G. D
The meaning of Marxism (London) 1948.
ودراسته الضخمة عن:
A History of socialist thought (4 Vol) New York 1953 - 1958.
ودراسة: .Groce. B عن
Historical Materialism and economics of Karl Marx (London 1914).
ودراسة: .Engles F عن
on Historical materialism (New York 1940). =

وهكذا يتضح مدى اختلاف الفلاسفة فى النظر إلى الزمان والمكان فمن زمان ومكان غير حقيقيين إلى زمان ومكان مرتبطين، من زمان ومكان استاتيكيين إلى زمان ومكان ديناميكيين جدليين. من زمان ومكان معرفيين إلى زمان ومكان وجوديين، من زمان كيفى إلى زمان كمى، ومن زمان روحى إلى زمان مادى، من زمان أولى إلى زمان بعدى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المكان.

٣ - المفهوم السوسيولوجى للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إيجاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بارجاعهما إلى مصادر وأصول سوسيولوجية، فلقد ذكر دوركايم Durkheim أن مقولات الفكر اجتماعية المصدر، فلقد ولدت مقولات الفكر، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان، فى باطن الدين، ونشأت عن الدين فهى إذن نتاج للفكر الدينى، والدين خير ما يمثل المجتمع، إذ أنه ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول، نشأت عن المجتمع، ومن هنا كان ما ينشأ عنها اجتماعى الأصل، ومن ثم فمقولات الفكر اجتماعية[1].

= ودراسة: Hook; S عن
Marx and Marxists (new York 1934).
ودراسة: ;Guest عن
A Text book of dialectical materialism (New York 1939).
ودراسة ;Laski عن
Communism: 1881 - 1927 (London H. 1927).
ودراسة: .See; H عن
Matérialisme et interpétation de L' Histoire (Paris 1927).
(1) Durkheim: E Les Formes Elementaires de la vie Religieuse. (Paris 1912). P. P. 12 - 14.

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwacks إلى أن الزمان والمكان إطاران اجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الإطار الذى تختزن فيه الذكريات الاجتماعية، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافى أو الحضارى للمجتمع الإنسانى[1] ومن هنا ينتهى هاليفاكس إلى إرجاع الزمان والمكان إلى أصول اجتماعية.

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الاندمان Andman إلى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعاً بعناصرها[2]. أما إيفانز بريتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النوير Nuer إلى تقرير وجود الزمان البنائى Structural Time من جهة والزمان الأيكولوجى Ecological Time من جهة أخرى[3]. والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائى للمجتمع، أما الثانى فإنه يرتبط بزمان الطبيعة وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين.

أما المكان فقد رفض دوركايم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه إطاراً صورياً فارغاً من المحتوى الواقعى وتجانسه الذى لا يسمح بالتحديات فيه، وينادى بمكان سوسيولوجى يقبل التقسيمات لكونه غير متجانس ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك تابعه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

متصل الزمان والمكان عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو

---

(1) Hallwacks, M.: Le carde sociaux de la Mémoire (paris 1935), P. P. 27 - 28.

(2) Radcliff Brown: Andman Islanders (Free Press 1948), P. 332.

(3) Evans Prichard: The Nuer (Oxford Clarenon press 1950), P. P. 99 - 100.

الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكانى ذو بعدين هما زمان المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو المكان الاجتماعى.. وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم علاقات وقيم.

٤ - المفهوم الدينى للزمان والمكان

وبظهور الأديان السماوية ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان... مفهوم أكثر رحابة وأعظم أتساعاً يتصل بزمان خالد ومكان آخر غير الذى نحياه في عالمنا هذا. كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومى الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير، فلقد بينت المسيحية أن الزمن ينقسم إلى زمن ينطوى على ماضٍ بدأ من خلق آدم حتى هبوطه إلى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ.

وقد جاء الإسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الإسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم إلى عالمين: عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء، فى العالم الأول خلق الله آدم وفى الجنة الأولى كان وزوجه يحيا ،(فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى)[1]، وكانت خطيئة آدم وحواء وهبوطهما إلى دار الفناء وبعد أن تكاثر الناس أرسل الله لهم الرسل: (ثم أرسلنا رسلنا تترا...)[2] ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن اتبعها دخل الجنة ومن

---

(١) سورة طه، أية ١٢٠.

(٢) سورة المؤمنون، آية ٤٤.

خالفها كان مصيره النار،، وذلك يتم كله يوم الحساب (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون)[1].

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لآدم للهبوط إلي الدنيا إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب. وهذا الزمان زمان دينى أبدى خالد. إلا أن القرآن الكريم أشار إلى الزمان الطبيعى الفيزيائى من ناحية، والزمان الذاتى للوجود الفردى من ناحية أخرى، وبصدد الزمان الأول يقول عز وجل:(ان عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض...)[2] كما يقول سبحانه: (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم،والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم،لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون)[3] ففى الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل: (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب...)[4] فالدنيا إذن زمانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن.

وفيما يتعلق بزمان الوجود الفردى نجد سبحانه وتعالى يقول: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين)، (... ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين،ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون)[5].

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٨١.

(٢) سورة التوبة، اية ٣٦.

(٣) سورة يس، آيات ٣٧ - ٤٠.

(٤) سورة يونس ، آية ٥ .

(٥) سورة المؤمنون ، آيات ١٢، ١٤ - ١٦ .

ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الإنسانى أو الزمان الفسيولوجى.

والمكان يتخذ المعنى الدينى هنا فى الإسلام، إنه يرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر إلا تلك الأمكنة التى شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس...)[1] (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا إلى ابراهيم واسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود)[2]. (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جُناح عليه أن يطوَّف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم)[3]. والمكان فى الإسلام علاوة على هذا مكان دنيوى، ومكان أخروى هو الجنة.

وهكذا فإن الزمان والمكان بالمفهوم الدينى مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للإنسان وقيمته ومصيره. ولقد اهتم الإسلام بالوجود الفردى ومصيره، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهى الزمانى له وبين اللاتناهى والخلود، وحل مقولات الإيمان والتقوى والصبر والإحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع.

٥ - المفهوم الفنى للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان سواء كان شاعراً أو أديباً أو نحاتاً أو

---

(١) سورة المائدة، آية ٩٧.
(٢) سورة البقرة، آية ١٢٥.
(٣) سورة البقرة، آية ١٥٨.

رساماً أو موسيقياً.. إلخ لغة الزمان والمكان لكي يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية أو زمانية مكانية، فالشعر مثلاً ما هو إلا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسي أو الديمومة الشعورية... أو هو محاولة لالتقاط إيقاعه من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية. كما أن الموسيقى تعبر عن ألحان إذا عشناها بوجداننا نسينا زماننا ونسينا مكاننا... هكذا ينظر الفنان إلى الزمان والمكان باعتبارهما قالبين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتعالى عنهما إذا شاءت له قدرته الإبداعية الفنية.

٦- المفهوم الذوقي أو الصوفي للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقي أو عشقي. هو زمان الأحوال والمقامات النفسية هو زمان كيفي لا أثر فيه لزمان كمي أو تصوري أو فيزيائي. إنه محاولة دائمة للتخلص من كل أثر للزمان الكمي والفيزيقي، والعلو دائماً فوق هذا الزمان المحدد المتناهي إلى زمان لا زماني إن صح القول... زمان لا متناهي... هو الأبدية أو الاتحاد بالله بحدس مباشر.

إن المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أو التصوري، ثم يحاول الفناء عن زمان ومكان الذات نفسها، أملاً في البقاء للحظة الفوق زمانية، والالتقاء بلحظة ومكان الأبدية،إن الزمان والمكان الطبيعيان والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معراج الوجود الروحي وهنا تكون مجاهدة النفس دائماً للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكاني والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان.

٧- المفهوم الأسطوري للزمان والمكان

وفي عطلة العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر، وهنا كان

إغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية تتمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الأولمب. لقد صورت الأساطير القديمة كرونوس إله الزمان إبنا للسماء كما صورت كورنوس يلتهم أبناءه. ومعنى هذه الأسطورة هو استيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك امتلأت الإلياذة والأودسة بأساطير تحيط بالزمان والمكان.

وفى عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهاوى قيود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسبح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود، وتعانق فى ساحة الخلود أزلية الزمان خصوصاً إذا واتت الإنسان الشيخوخة، وتعبر تناهى المكان الذى يقيده، فتنتهى إلى زمان خيالى ومكان اسطورى يسبح فيهما المتصوف بخياله ويحلق بواسطتهما فى سماء لا نهائية، غيبية الاتجاه والمدى.

٨ - مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان منها المفهوم التاريخى الذى يتجه إلى دراسة الزمان الإنسانى وخصوصاً ما يتعلق منه بالماضى كما يتجه إلى دراسة المكان الذى وقعت فيه الحادثات التاريخية ومنها المفهوم الجغرافى؛ فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقاته بسطح الأرض وآثاره على الإنسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان اقتصادى ومكان استراتيجى ومكان حضارى ومكان تاريخى ومكان دينى... إلخ ومنها المفهوم الاقتصادى فالعملية الاقتصادية تقوم أساساً على العلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين للقياس الكمى بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين، وهدف الاقتصاد هو الحصول على

أكبر قدر من الانتاجية فى أقل وقت ممكن. ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المدى كما يعتمد على ما ينتجه المكان من إمكانات، ومنها المفهوم السياسى إذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية..الخ.

٩- رأينا فى حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها

إنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها وتشعبها على نحو ما أسلفنا، فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك، إنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هى حقيقة الزمان والمكان. ومهما تنوعت الآراء واختلفت الأفكار فإن هذا لا يعنى تنوعاً فى الزمان والمكان أو اختلافاً فيهما: إنهما حقيقة واقعة مهما اختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماماً كالإنسان فهو حقيقة واحدة مهما تعددت وجهات النظر إليه.

ثانيا - فلسفة الزمكان عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩-١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية فى الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان، وهو يرى أن الزمان المكانى Space - Time، أو المكان الزمانى Time - Space هو الذى تشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة، فالوجود زمانى مكانى أو مكانى زمانى، كما أن الزمان مكانى أو المكان زمانى. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر فى الزمان والمكان كما عرضها فى كتابه

الرئيسي: «المكان والزمان والألوهية» Space - Time and Deity(*) فنتحدث كما تحدث الكسندر عن الزمان المكاني الفيزيائي Physical space - time أولاً ثم نتناول الزمان المكاني العقلي Mental space - time ثانياً ونعرّج ثالثاً على الزمان والمكان الرياضيين Mathematical space and time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of categories وهي عند الكسندر بمثابة كيفيات أساسية للزمان المكاني، كما نعرض أخيراً لتصور الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمان المكاني.

١ - الزمان المكاني الفيزيائي

يقول الكسندر أن المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحي الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود، الأول منهما تشغله الأجسام والثاني تشغله الحادثات في زمان أو لحظات. وهذه الحادثات إما أن تكون خارجية External فيزيائية أو عقلية Mental داخلية. ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أولاً تاركاً تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلي إلى ما بعد. وإنه حينما يتناول المعنى الفيزيقي للزمان والمكان فلابد من أن ينظر فيهما في ذاتهما، وأن يتناولهما في

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلها، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التي ألقاها في Gifford بجلاسكو Glascow في ما بين عامي ١٩١٦ - ١٩١٨، والكتاب ينقسم إلى مجلدين، والمجلد بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكاني Space - Time بينما يدور الكتاب الثاني منه حول طبيعة المقولات Nature of Categories أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثاني) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقي The order and problems of Emperical existence بينما يدور الكتاب الرابع (الثاني من المجلد الثاني) حول الألوهية Deity.

تجرد تام عن الأجسام التى تشغل المكان وعن الحادثات التى تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية، وربما اعتبره البعض نظراً غير مشروع Illigitmate، وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر إلى الزمان والمكان فى ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً نحو دراسة ما يحتويهما الزمان والمكان من حادثات وأجسام[1].

ولقد قرر برادلى أيضاً شيئاً قريباً من هذا حينما قال من بواعث مختلفة: «إن المكان الفارغ - المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذى هو شئ فى ذاته أكثر من أن يكون مكانياً - هو تجريد غير حقيقى ولا يمكن أن يقال أنه وجد نظراً لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أى معنى»[2].

إلا أن الكسندر يعود ويقرر أن فحص المكان والزمان فى ذاتهما مجردين من كل الكيفيات، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريداً أو نحصاً غير مشروع. إن هذا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات فى طابعها الأبسط والأكثر أولية[3] ذلك الذى يتمثل فى متصل المكان والزمان. ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان قبليتان للحساسية الصورية موجودتان فى العقل، إنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء وللحادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل.

والامتداد الفيزيقى Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شئ

---

(1) Alexander; S.: Space - Time and Deity. Vol. L. Book 1. P. 3.
(2) Bradley: Appearance and realiy, P. 23.
(3) Alexander; S.: Space - Time and Deity. Vol. L. Book 1.ch. 1 P. 39.

تشغله الأجسام وتتحرك فيه، ويحتوى على أجزاء متمايزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلاً، لا تشير تمايز الأجزاء فيه إلى وجودات منفصلة، ولكنها تشير إلى لا نهائية. حقاً أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطاً فى المكان، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Continuous إذ أن أجزاء المكان متساوقة فى الوجود Co - existence أو متآزرة فيه ومترابطة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الزمان أو الديمومة، فهو متصل لا تمايز ولا إنعزال ولا أجزاء فيه، وإذا استطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه إلى لحظات وآنات فإن هذه اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل نهائى فالزمان لا ينتهى كالمكان[١].

ومع أن الحواس تطلعنا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الحواس ذاتها ترينا أيضاً تصور المكان والزمان ولا تناهيهما، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كما أنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم الحسى، فكل زمان أو مكان متناه متصل اتصالاً حسياً مطرداً بعالم لا متناهى، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتوياً فى متصل. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت: «أن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»[٢]، كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة ولا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً إلى ما لا نهاية. يقول رايت: «يتكون الزمان مما هو لا متناهى من الآنات... المتصلة الديناميكية، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من النقاط المتصلة»[٣].

---

(1) Ibid., P. P. 39 - 40.

(٢) عثمان أمين: ديكارت، ص ٢٢٤.

(3) Wright: A History of Modern philosophy, P. 583.

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان، ويضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين ناحية أخرى رئيسية هى أن الزمان لا يوجد بدون مكان، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان. يقول الكسندر: «لا يوجد آن من آنات الزمان بدون موضع فى المكان، ولا توجد نقطة من نقاط المكان بدون آن زمانى، فليس ثمة آنات بذاتها أو نقاط بذاتها، إن ما يوجد فقط نقط آنية، أو آنات مكانية Point Instants[1] وبلغة أخرى لا يوجد إلا مكان زمانى أو زمان مكانى، أو يكون المكان فى الزمان Space in Time أو يكون الزمان فى المكان Time in space إلا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة واحدة، وأن لكل لحظة معينة نقطة محددة، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط، والنقطة تقع فى عدة آنات[2].

والمتصل الزمانى المكانى رباعى الأبعاد: للمكان ثلاثة أبعاد، وللزمان بعد واحد، ولكن بعد الزمان لا يضاف إضافة إلي أبعاد المكان، وبالمثل لا تضاف أبعاد المكان إضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية، وكما أشار إلي ذلك منكوفسكى وأينشتين، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان، والمكان لا يمكن أن يكون مكاناً دون أن يكون زمانياً، إننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملئ بالزمان والزمان ملئ بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لا خلاء فيه[3].

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماماً لأن ذلك

---

(53) Alexander; S.: Space - time and Deity Vol. 1. Book. 1. ch. 1. P. 38.
(54) Ibid., P. 49.
(55) Ibid., Ch. II. P. 65.

الخلاء إذا كان موجوداً فلابد أن يكن هو ذاته جزءاً من الزمان المكاني. وليس الخلاء إذا تصورناه إلا فاصلاً بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذى يكون خالياً من الأشياء أو الحادثات، ولكنه ممتلئ تماماً بالزمان المكاني، الذى هو ملاء كامل وإذن فلا خلاء. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء وفى القول بالخلاء تناقض إذ أن الخلاء يستلزم إنعدام المادة، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد(١).

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة فى المكان، والمكان محل الحركة ومسرحها، وهما معاً حركة ونسق للحركات بل هُما أصل حركية العالم، تلك الحركية التى تصدر عن تزاوج الزمان والمكان.

ويستطرد الكسندر قائلاً: «إن الزمان المكانى الكلى Total Space time هو تركيب من كل الأزمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكاني.. وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكانى ليس إلا كل الزمان المكانى باعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات»(٢) وعلى هذا النحو تطلعنا الخبرة عند الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من متصل الخبرة الكلى للزمان المكانى بواسطة التجريد نقاطاً وآنات ولكن الخبرة ترينا أيضاً أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط الآنية ذاتها متصلة مترابطة ترابطاً وثيقاً، وينتج عن ترابطها العالم الكلى... عالم الزمان المكانى، فكل نقطة آنية زمانها مكانى، ومكانها زمانى، وكل عنصر منهما يحيلنا إلي الآخر،

---

(١) عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٢٥.

(2) Alexander; S.: Space - time and Deity Vol. 1. Ch. II. P. P. 76 - 77.

فالعنصر الزمانى يحيلك إلي العنصر المكانى، والعنصر المكانى يحيلك إلي العنصر الزمانى وهذا يحيلك إلى العنصر المتصل وهكذا.. عالم الزمان المكانى تلج فيه النقطة الأخرى، ويلج فيه الآن آناً آخر فى اتصال ديمومى ولا تناه كامل، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبْر كل المكان[1].

ولما كان الزمان يتكرر أصلاً فى المكان، والمكان يتكرر أصلاً فى الزمان فمن المستحيل على الإطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته، وهما مستقلان تماماً بعضهما عن الآخر، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلاً عن الآخر، وما الفصل بينهما إلا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماماً عن الواقع وعن مجال الخبرة.

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية:

أ - يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا العادية.

ب - المكان والزمان الفيزيائيان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللا متناهية، واتصالهما صفتان تجريبيتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية.. والمكان والزمان بوصفهما هكذا أوليان قبليان، والأولية والقبلية تعنى هنا أنهما سابقان فى وجودهما الحقيقى على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزمانى المكانى موجود قبل وجود العقل المدرك، وهذا أساس موضوعية الزمان والمكان.

---

(1) Ibid., P. 81.

جـ - المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائى ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيتان أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدى (كانط) أو الاتجاه المثالى.

د - الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطردة الاتجاه والمكان متصل من النقاط التى لا يحدها حد، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقتان عن الخبرة التجريبية.

هـ - إن الزمان والمكان في ترابط لا ينفصم عراه، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهى الزمان المكانى أو المكان الزمانى وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبى.

و - وينتج عن هذا أن الزمان المكانى لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من امتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون الامتدادات ديمومية.

ز - إن العالم أو الزمان المكانى حركة بلا توقف، صيرورة مستمرة وتدفق دائم. الزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها، فالعالم إذن حركة خلاقة، وجدة دائمة، وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لآنات الزمان بين نقاط المكان.

ح - ليس ثمة زمان خال، أو مكان خال، أو زمان مكانى خال، فالعالم الفيزيائى الزمانى أو المكانى الزمانى ملاء كامل لا خلاء فيه.

ط - ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا

زمان والزمان مصدر الحركة فى اتصاله بالمكان، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل. والسكون ليس سلباً للحركة بل إنه نوع من أنواع الحركة... إنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية.

ى - إن الزمان المكانى أو العالم الفيزيائى تاريخى تماماً لأنه حركى، إنه تقدم مستمر ذو اتجاه مطرد فى عملية تجدد وخلق مستمر.. إنه تقدم فى ديمومة شاملة لآنات الزمان الثلاث الماضى والحاضر والمستقبل التى تنتشر عبر نقاط المكان فى تداخل وتكامل تام.. إنه ديمومة تولج فى المستقبل عبر الحاضر.

ك - إن متصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة، وبالتالى لا يمكن ردها Irreducible إلى أبسط منها... إنه الطبيعة البسيطة الأولى تركبت عنها وابتداء منها كل الأشياء والحادثات، بل والعالم بأكمله.

ل - ومادام الزمان المكانى هو أبسط وحدة مكنة فهو لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه يسراً.

م - ولما كان الزمان المكانى ليس إطاراً حاوياً للوجود، أو شرطاً صورياً للمعرفة، أو علاقة أو نسقاً من العلاقات أو قانوناً عاماً للظواهر الفيزيائية وغيرها، فإنه يكون عند الكسندر فرضاً يتخذه لإقامة الوجود بأسره، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكثر، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أوتشكيلات زمانية مكانية متناهية تنشأ وتتكاثر فى صيرورة متصلة لا متناهية، وفى كلمة واحدة فإن الزمان المكانى نسيج الوجود الفيزيائى ومادته الأولى ولا وجود إلا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه.

٢ - الزمان المكانى العقلى

يعنى الكسندر بالزمان العقلى أو النفسى Mental or psychological ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية، ويعنى بالمكان العقلى mental Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلى يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى فإن الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلى هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى. إن الزمان العقلى لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلى تماماً كما وجدنا الأمر بالنسبة إلى الزمان المكانى الفيزيقى، وأن زمان الحادثات العقلية مكانى، ومكانها زمانى، بل وأكثر من هذا فإننا نأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلى.. الزمان الذى يحياه العقل أو يتعلق فيه عقله ما هو إلا مجرد جزء من الزمان الفيزيقى. وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى[1].

إن العقل كمتصل تجريبى Experienced continuum للأفعال العقلية هو سلسلة زمانية، وبهذا المعنى يكون فى الزمان، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه. والاتصال العقلى أو الشعور بالاتصال يكون عن طريقة الذاكرة Memory أو أى طريق آخر، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى عقلى، إلا وتكون مترابطة ببقية الحادثات العقلية، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحادثات أو مستقبلها.

والاتصال العقلى الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة، وليس ثمة أى

---

(1) Ibid., Ch III P. 39.

سكون فى العقل، إذ العقل ذاته مسرح الحركة والتحول.. إنه حركة بلا نهاية[1] والحق أنه لا غرابة فى هذا خصوصاً إذا علمنا أن الزمان الذى فيه نستبطن عقلنا أو نحيا فيه تجربتنا الداخلية ما هو إلا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائى الذى تقع فيه الحادثات الخارجية. ذلك أن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتى أو الداخلى، والموجود الخارجى الذى تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا فى الحضور، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهى خير دليل على ترابط الزمان العقلى بالزمان الفيزيائى فى الزمان الواحد One time، أى ترابط الزمان الداخلى بالزمان الخارجى.. زمان التأمل بزمان الشئ الذى يتم تأمله وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته فى الحضور وفى علاقة زمانية، مع تلك الموضوعات.

هذا فيما يتعلق بالزمان، ولو عدنا الآن إلى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانياً، وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذى يستبطن فيه ذاته زمانياً[2]. فكما أن العقل يحيا داخلياً فى ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة فى زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتى فإنه يحيا داخلياً فى مكان الاستبطان الذاتى أو مكان التجربة الداخلية فى امتدادية أفعاله وحالاته، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية، فثمة قضيتان إذن: الأولى: أن العقل يكون فى الزمن أو أنه زمانى، والثانية: أن العقل ممتد فى المكان أو أنه مكانى.

وتطلعنا التجربة - يقول الكسندر - على أننا نحيا داخلياً فى زمان

---

(1) Ibid., P. 95.
(2) Ibid., P. 97.

ممتلئ بالحادثات العقلية، كما نحيا داخلها في مكان أو امتداد ممتلئ بهذه الحادثات أيضاً[1].

ونفس ما وجدناه في الزمان العقلي من حيث تساوقه الحضوري مع الزمان الفيزيقي في الزمان الواحد One Time نجده هنا أيضاً فيما يتعلق بالمكان العقلي، فنحن في إدراكنا لامتداد أو مكان فيزيائي خارجي، نكون على دراية في تجربتنا بمكان داخلي، هو مكان الباطن باعتباره مرتبطاً بامتداد لموضوع فيزيائي والاثنان يترابطان داخل المكان الواحد One Space الذي يشملهما معاً. فهما معاً (مكان التأمل... مكان الحدوثات العقلية... ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان إلى المكان الواحد... إلى نفس المكان الذي هو في الواقع المكان الفيزيائي أو الإمبيريقي.. وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلي ومكاننا الموضوعي.. المكان الذي نحياه في عقولنا، والمكان الذي ندركه خارجنا ينتميان إلى مكان واحد في جزء منه تأملي خارجي وفي جزئه الآخر باطني، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية في علاقة مكانية بمكاننا العقلي.

ويذهب الكسندر - بغية مزيد من الإيضاح - إلى أن عقلي هو بمكان ما بداخل جسدي. أو في دماغي، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبي، أو بطريقة أكثر تحديداً مع المخ أو جزء ما من أجزائه ولما كان جسدي بجهازه العصبي وبدماغه جزءاً من المكان الفيزيائي، فإنه يكون من ثمة نقطة اتصال بين المكان العقلي والمكان الفيزيائي يقول الكسندر: أنني أشعر بذاتي بمكان ما في جسدي أو بطريقة أكثر تخصيصاً في

(1) Ibid., P. 98.

دماغى[1] إلا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديداً واضحاً داخل الجسد، ومع هذا فهو يرى أن الترابط بين العقل والجسد، وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه الشخص، وينتج عن ذلك أن الحادثات العقلية والحادثات الجسدية تنتمى إلى مكان واحد، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شئ واحد تجريبياً وليس شيئين منفصلين تمام الانفصال.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطاً لا ينفك، إنهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهى الزمان المكانى العقلى Mental space time الذى هو بدوره ليس إلا جزءاً من الحقيقة الواحدة الأعم وهى الزمان المكانى الفيزيائى.

إن الزمان العقلى لا يوجَد منفصلاً عن المكان العقلى، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى، كما أن المكان العقلى يكون ممتلئاً بحادثات حاضرة وماضية ومستقبلة، أى يكون ممتلئاً بآنات متعددة. (فكل نقطة من نقاط المكان تكون امبيريقياً حاصلة على آن زمانى، وكل آن زمانى له نقطته المكانية، ولا يوجد مكان عقلى بدون زمانه، ولا زمان عقلى بدون مكانه، فهناك زمان عقلى واحد، فعقلنا زمانى مكانى)[2] ويقول الكسندر فى موضوع آخر: إن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما - فى الواقع المختبر - مترابطان بنفس الطريقة التى رأيناهما عليها ونحن بصدد المكان الزمانى الفيزيائى، فالمكان الزمانى بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك[3] إلا أن ثمة فارقاً رئيسياً بين الزمان

---

(1) Ibid., P. 101.
(2) Ibid., P. 134.
(3) Ibid., P. 137.

والمكان العقلى وبين الزمان المكانى الفيزيائى، ذلك لأن الأول يكون متناهياً Finite بينما يكون الثانى لا متناهياً Infinite وسبب تناهى الزمان المكانى العقلى هو أننا كائنات متناهية، وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبى يؤدى فقط وظائف نوعية والأمر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكانى الفيزيائى حيث يمكن أن تملأ كل الحادثات المكانية لحظة واحدة، أو تملأ كل الحادثات الزمانية موضعاً واحداً(١).

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة Durée والتى هى عنده عقلية أو نفسية وتمثل الزمان الحقيقى، الذى هو بمثابة الروح المحركة Moving Spirit للعالم حيث يتداخل فيه الماضى بالحاضر. ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون فى تصوره للزمان، فبينما يذهب الكسندر إلى أن: الزمان على الحقيقة ممتد فى المكان وأنه مكانى(٢) نجد برجسون يرفض هذا تماماً لأنه ذهب إلى أن اضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعه الحقيقى، وقضاء على أصالته وحيويته التى تتمثل فى ديمومة خالصة لا يخالطها أى امتداد مكانى، وأن الزمان الحقيقى يجب أن يبتعد عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقى أو الديمومة التى لا تدرك بجلاء إلا بواسطة الحدس. ويرى برجسون أن إضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وإنما من عمل العقل، ذلك العقل – وهو فى مرتبة أدنى من الحدس عند برجسون – الذى لا يدرك من الديمومة إلا ظلالها. يقول برجسون: إن الزمان المتصور بالعقل إن هو إلا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها(٣).

---

(1) Ibid., P. 134. (2) Ibid., P. 143.
(3) Bergson, H.: La pensée le Mouvement, P. 25.

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية، وضد كل تفسير وتجزئ لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليس وجوداً خالصاً كالديمومة الحية، التى هى شعور وكيف خالص. يقول برجسون إن هناك عنصرين فى الحركة: المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية، والمركب من هذه الأوضاع. فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس، بينما العنصر الثانى لا حقيقة له إلا فى شعورنا فهو - إذا شئنا - كيف أو شدة.

إلا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغلغل فى علاقة الزمان بالمكان، وعن علاقة الكيف المشتد بالكم الممتد، وعن علاقة النفس بالجسم، وعلاقة الباطن بالخارج، وعلاقة الحياة بالمادة على المستوى الكونى الكبير. ومع ذلك فإن الكسندر يذكر: أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى اعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى.

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية:

أ - الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية، أو زمان الحس الباطن، وهو يتمايز عن الزمان الفيزيائى... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر. والزمان العقلى هو الديمومة التى يحياها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية.. هو الزمان النفسى أو السيكولوجى الواقعى العينى المشخص.

ب - والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحياه العقل فى امتدادية حالاته واحساساته وتجاربه.

جـ - أن التجربة الداخلية التى يحياها العقل زمانياً ومكانياً فى ديمومة وجوده وامتداديته، تشتمل إلى جانب الناحية الذاتية على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه. ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى التجربة الداخلية، ويتأمل موضوعاته وهى الأشياء التى تدخل فى نطاق شعوره وتجربته الذاتية. وهذا هو التأمل الخارجى أو الإدراك الحسى الذى يحياه العقل تجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة.

د - أن العقل زمانى الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه ونسيج وجوده، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والأفعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حية فى صيرورة حالاته التى لا تكف أبداً عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية مستشعرة وشعورية.

هـ - وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضاً مكانى فنحن نحيا استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكاناً ممتلئاً بالحادثات. العقلية، فالعقل فى نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانياً فى امتدادية أفعاله وحالاته، فهو امتدادى الطابع.

وليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل؛ فالزمان العقلى مكانى والمكان العقلى زمانى، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها. فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائى.

ز - ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقاً مع الزمان المكانى الفيزيائى باعتباره جزءاً من الزمان المكانى الواحد، فإنهما يتطابقان فى الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما إلا فى كون الزمان المكانى العقلى متناهياً وكون الزمان المكانى الفيزيائى لا متناهياً.

ح - والزمان المكانى العقلى متناه باعتبار ولا متناه باعتبار آخر، فهو متناهى من حيث أننا كائنات متناهية، ولا متناهى من حيث اتصاله بالزمان المكاني الفيزيائى اللامتناهى، فاتصاله بمثل هذا الأخير يشارك في خاصية الأب وطبيعته. واللا متناهى هنا فى الخارج وليس فى الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن: اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات وفى أفكارنا[1].

ط - الزمان المكانى العقلى حركة بلا توقف وصيرورة مستمرة. والزمان مصدر الحركة فى المكان، والمكان مسرح الحركة ولا وجود للسكون.

ى - ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكانى عقلي بغير الحادثات العقلية الزمانية المكانية.

ك - إن الزمان المكانى العقلى تاريخى تماماً كالزمان المكانى الفيزيائي، فهو تقدم خلاّق من الماضى خلال الحاضر إلى المستقبل. فالمكان العقلى ليس ممتلئاً بآن واحدة، أو عدة آنات، أنه ممتلئ بآنات الماضى والحاضر والمستقبل. إن الماضى من شأن الذاكرة لقد قرر برجسون: إن الشعور إنما يعنى أولاً وبالذات الذاكره[2]، و إن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان

---

(١) عثمان أمين، ديكارت، ص ١٧٩.

(2) Bergson; H.: L' energie Sprituelle. P. 5.

وما سوف يكون وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل[1]. والكسندر يقبل بهذا، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقته بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التى هى ماضى.

ل - الزمان المكانى العقلى واقعى أو تجريبى، وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صورياً كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة.

م - الزمان المكانى العقلى أولى، ولكن الأولية هنا ليست على غرار أولية كانط باعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة، بل إنها أولية مشتقة من التجربة الخارجية التى هى متطابقة أو عينية معها، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكانى العقلى لا تؤسس أولانية العقل، أو سبقه على التجربة أو العالم الخارجى.. عالم الزمان المكانى الفيزيائى، بل إن أولية الزمان المكانى العقلى ليست له إلا باعتباره جزءاً من الزمان المكانى اللامتناهى الواحد، الأول وبالذات.

ن - والزمان المكانى العقلى موضوعى، فهو باعتباره جزءاً من الزمان المكانى الفيزيائى، وباعتبار أن الحس الباطن مطابق للحس الظاهر ويرتبط به، وباعتباره متطابقاً فى الملامح مع الزمان المكانى الفيزيائى فإنه يكون من ثم موضوعياً.

س - والزمان المكانى العقلى بسيط،ولكنه ليس أبسط من الزمان المكانى الفيزيائى وهو على هذا النحو لا يرد إلى الزمان المكانى الفيزيائى ولا يعرف ابتداء منه فقط، بينما الزمان المكانى الفيزيائى بسيط بساطة

(1) Ibid., P. 6.

كاملة لا يمكن رده إلى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه، كما أنه غير قابل للتعريف.

٣ - الزمان المكانى الرياضى

يبدأ الكسندر فى تناوله للزمان المكانى الرياضى Mathematical Space time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدى أو غير الاقليدى لم تتناول مسألة اتصال الزمان بالمكان أو انفصالهما، ولم تعط فى هذه المسألة حلاً قاطعاً أو نظرية محددة. ومع ذلك فالهندسات تميل إلى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصراً من عناصر الحركة التى تفترض وجود المكان، وكأن هناك انفصالاً بينهما، وليس ثمة شئ فى تاريخ الهندسة يشير إلىَ أن المكان نسق من النقاط الساكنة، أو أن الزمان سريان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أى موضع[(١)].

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد الهندسة إلي الحساب الذى يقرر فيه أن الأعداد والهندسة يرد إليها خلق وإبداع حر للعقل البشرى[(٢)] فطبقاً لالكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبى، ويكون اتصال هذه النقاط تحليلاً وتعميقاً لواقع الاتصال المحسوس، وليس ثمة أى دور لخلق عقلى أو إبداع ذهنى، فالرياضيات لا تنبع عن العقل باعتباره مصدرها وخالقها، إنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجريبى هى وحدة الزمان المكانى الفيزيائى الذى رأينا أن الزمان المكانى العقلى يرد إليها أيضاً.

---

(1) Alexander; Space. Time. and Deity. Vol. 1. P. 145.
(2) Ibid., P. 146.

ويجيب الكسندر على السؤال القائل: ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الاتصال؟ يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آنات زمانية فى نفس الوقت، إن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن نقطة أخرى، وهو الذى يربط أيضاً بين هذه النقاط، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة[1].

إن نقاط المكان وآنات الزمان حينما تفسر تفسيراً سليماً ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر، بل إنها المكونات الأساسية للمكان والزمان، تلك المكونات التى نصل إليها بالتخيل من جهة، وبالتصور من جهة أخرى، فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقط، وأنه يمكن أن نقسمه إلي نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه إلي ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان باعتباره كلاً متكاملاً من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشئ واحد: فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة وكلية Universal من جهة ثانية، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة، والمثلثات والمربعات... الخ تنتقى أو تختار من المكان الكلى، وتكون فردية باعتبارها وحدها، وكلية من حيث اتصالها وانبثاقها عن مكان كلى وهذه المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته[2].

ويستخلص الكسندر من هذا أن الأشكال الهندسية هى اختيارات مثالية Ideal Selections من المكان، وهى مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هى علاقة المكان الأمبيريقى بالمكان الهندسى

---

(1) Ibid., P. 143.
(2) Ibid., P. 151.

أو الرياضى؟ يجيب الكسندر أنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التى تعالجه بها التجربة الأمبيريقية. وإن قيل أن المكان الأمبيريقى يدرك عن طريق الحواس، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد، فإن الكسندر يعارض هذا تماماً: إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة وهذه ليست موضوعات للإدراك الحسى، كما تكون الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلاً[1] أن الأمكنة والأزمنة تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس... أى خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة والأزمنة: فاللمس والبصر لا يطالعاننا على المكان وإنما من خلال اللمس والبصر والأشياء التى تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية، وهى لا تدرك بالحواس.

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الأشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction إننا نحصل عليها بعملية اختيار أو انتقاء Selection من المكان.

إلا أن ثمة اختلافاً رئيسياً بين مكان الوجود الأمبيريقى أو الفيزيقى وبين المكان الهندسى أو الرياضى، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو تدخله فى المكان بواسطة حيلة شبه مكانية باستخدام الإحداثى الرابع وهو احداثى الزمان، أما المكان الفيزيقى فهو مرتبط بالزمان ارتباطاً لا ينفك كما بينا.

---

(1) Ibid., P. P. 152 - 153.

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصويرية بحتة فالنقطة التى نتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماماً من النقاط، ومن المستحيل على هذا النحو أن تتباين نقطة عن أخرى وكذلك حينما تتحدث الهندسة عن الدائرة، فإنها لا تتحدث عن دوائر متمايزة بل دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها. أما المكان الفيزيقى فإن نقاطه تتمايز لأنها آنية Point - instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الآنات التى تميزها عن الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمانى فيزيقى آخر

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو اهتمام الميتافزيقا وإنما بالأشكال فى المكان Figures in Space وموضوع بحثها هو التحديات المتمايزة والتجريبية لذلك المكان المادى الأولى، إن الهندسة علم تجريبى وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال فى نظام متسق[1] أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته، ما هو؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون: أن ليس هناك مكانان: مكان للهندسة، ومكان أمبيريقى، ولكن ما يوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين، فاهتمام الهندسة يكون بالأشكال التى ليست سوى التباينات الأمبيريقية للمكان الأولى، واهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالأشكال التى نختارها من المكان أن

---

(1) Ibid., P. 154.

هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد إلا مكان واحد There are many ge-ometries though there is but one space ويرى الكسندر أننا نقع فى خطأ حينما نتحدث عن هندسة أقليدية للمكان الواحد الأمبيريقى فكثرة الهندسات إذن تشير إلى أن هناك أكثر من مكان أمبيريقى، وفى كلمة واحدة نقرر أن ثمة هندسات كثيرة وإن لم يكن إلا المكان الواحد.

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هى فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب إلى أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Number باعتبارهما مشتقين من الزمان المكانى ومتوقفين عليه، وإذا لجأنا الآن إلى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير إلى هذا المتصل الزمانى المكانى، فالعلاقات الزمانية المكانية، هى ذاتها أزمنة وأمكنة، بمعنى أن العلاقات بين أجزاء المكان هى أيضاً أمكنة ونفس الشئ ينطبق على الزمان فإذا كانت أجزاء المكان نقاطاً فإنها تترابط بواسطة النقط المتداخلة، وإذا كانت أجزاء الزمان آنات فإنها تترابط أيضاً بواسطة الآنات المتداخلة. ويمكن أبعد من ذلك أن تترابط الأزمنة والأمكنة بواسطة الآنية المتداخلة بينهما بحيث نحصل فى النهاية على الزمان المكانى.

وعلى هذا النحو: يكون المكان كامتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين، هما نظامان: الواحد للتساوق فى الوجود والآخر للتتابع؛ ذلك لأن النظام علاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة، أو بالأحرى بداخل الزمان المكانى(١).

ويعود الكسندر فى كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان

---

(1) Ibid., P. 168.

والألوهية إلى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصاً النتيجة النهائية فيقول: إننا نعالج سواء في الفيزيقا، أو في الرياضيات، بدرجات متفاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد، والزمان والمكان مترابطان في كل واحد، إنهما نفس الحقيقة التي تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكاني الفيزيائي هو ما يستبطن كزمان مكاني عقلي أو نفسي، رغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميمها عن الزمان المكاني الفيزيائي...، وإذا سألني سائل ما الذي تعنيه بالمكان وبالزمان هل تعني به المكان والزمان بالمعنى الفيزيقي، أي الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلي الذي تخبره في عقلك، أم نظم العلاقات التي تبحثها الرياضيات؟ فإن الإجابة تكون: إن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت، وذلك لأنها جميعاً تعني حقيقة واحدة في النهاية[1].

٤- الزمان المكاني والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories في إطار نظرية الزمان المكاني فللأشياء إلى جانب كونها تشغل الزمان المكاني، عدد كبير من الخصائص والصفات التي يمكننا أن نميز فيها فئتين بوضوح تلك التي تتغير من شئ إلى آخر، وتلك التي تنتمي أساساً إلى الأشياء جميعاً. أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات، وأما الثانية فتسمى بالمقولات Categories[2].

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية، أما المقولات فباعتبارها

(1) Ibid., P. 180.

(٢) رودلف متس: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٧٣.

المكونات الأساسية الكلية لما هو معط فى التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non - Empirical أو مقولية Categorical ولا يعنى قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هى المكونات الأساسية والبنيوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أيا كان، ولذلك فهى تجريبية بأوسع معنى لذلك اللفظ، تماماً مثلما يطلق على الفلسفة اسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى، أو أنها الدراسة الأمبيريقية لما هو لا أمبيريقى[1].

والمقولات عند الكسندر هى على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الواقع التجريبى، وهى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية، يقول متس أن المقولات تتشابك دائماً فى كل شئ وتتغلغل فيه وتملؤه، وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل، التى لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية فحسب بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية، وهى ليست صوراً ذاتية للذهن، أو مجرد وظائف للذهن تطبق على الأشياء وإنما هى عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معها وفيها، وهى ما يتبقى عندما تنزع من الأشياء صفتها الحسية وغيرها من الصفات.. وهى الصور أو الصفات الأساسية للزمان المكانى بقدر ما يتسرب هذا إلى الوجود المتناهى واتخذ فى الظواهر الجزئية أما المكان نفسه، فهو بوصفه الأصل اللامتناهى لكل شئ متناه، لا يكون قد اتخذ شكلاً مقولياً بعد، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات مع أول بادرة لظهور الأشياء المنفصلة[2].

---

(1) Alexander, Space - Time. And Deity. No. 1, P. 187.

(٢) رودلف متس: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ص ٢٧٣.

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهى بمعنى ما كلية وضرورية لكل الأشياد التى فى العالم، وهى أيضاً ملامح لكل الحادثات فى التجربة الإنسانية العقلى منها والفيزيقى، وأنها ظهرت مع البدايات الأولى لانفصال الأشياء وسوف تبقى أبداً لأنها الصفات الأساسية للزمان المكانى[1].

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطى بصدد المقولات، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتى المكان والزمان إلي العقل بوجه عام فهو قد أحال المقولات إلى قوة الفهم الصورى، وأحال صورتى الزمان والمكان إلى قوة الحساسية الصورية، والقوتان إلى جانب قوة النطق الصورى هى القوى الثلاث للعقل الخالص عنده. والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتى الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصورى هو فصل غير مشروع كما يرى أن فصل الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبى هو فصل خاطئ تماماً. ويرى تبعاً لهذا أن المقولات ليست صوراً للعقل، إنها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكانى وهى متباينة عن جميع الأشياء. إن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمثابة خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان والمكان بما فيها العقل ذاته[2].

ويبدأ الكسندر قائمة مقولاته بالذاتية Identity والاختلاف Diversity والوجود Existence ومقولة الذاتية لها معان أربعة:

---

(1) Wright, W; A. History of modern philosophy, P. 584.
(2) Alexander, Space - Time. And Deity. Vol. 1, P P. 190 - 193

أ - الذاتية العددية: Numerical Identity وهى ذاتية الشئ مع نفسه باعتباره واحداً.

ب - ذاتية النوع: Identity of Kind وهى ذاتية نوعية فالكلب حاصل على ذاتية نوعية بالنسبة إلى غيره من غير الكلاب.

جـ - ذاتية فردية: Individual Identity وهى تتضمن الذاتية العددية والنوعية، فالفرد واحد بالعدد، وينضم إلى ذات نوعه.

د - ذاتية جوهرية: Sudstantial Identity وهى ذاتية عددية فردية كالشخص.

وبالتطبيق على النقطة الآنية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زماني.

أما مقولة الاختلاف فهى شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه. فالشئ يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءاً مختلفاً من المكان الزمانى.

أما مقولة الوجود فهى تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأي مكان زمانى (الذاتية) متمايزة عن أى مكان زمانى آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشئ فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون اختلافه عنهم.

فالذاتية، والاختلاف، والوجود، تنشأ عن الطبيعة الأصلية للزمان المكانى باعتباره متصلاً Continuum من أجزائه المكانية الزمانية، أو أنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى (باعتباره) جزءاً من الزمان المكانى (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى[١].

---

(1) Ibid., P. P. 194 - 195.

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Laws of Thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع. وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction.

وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه، (أ) لا يمكن أن تكون (أ) و(لاأ) لأنها سوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت وفى نفس الجهة، وباختصار يقرر هذا القانون أن زماناً مكانياً ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law Of identy فهو يعنى أن كل نقطة مكانية زمانية تشغل نفس نقطتها Law of Excluded middle term فهو يعنى أن شغل زمان مكانى أما أن يكون كذلك وأما أن يكون غير ذلك ولا وسط بينهما[1].

ثم يتناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual. وهنا يقول الكسندر أن الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددى Numerical والكلية هى النوع، إنها وجود أو مكون موحد الجزئيات، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها أما الفردية فهى جزئية محددة، بالمعنى الدقيق تكون كل الأشياء فردية، ثم تشارك فى الجزئية وأخيراً تشارك فى الكلية، التى هي خاصية مقولية لكل الأشياء، ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية.

ويقول الكسندر فى موضع آخر: إن مقولة الكلية هى تحديد الزمان المكانى، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون

(1) Ibid., P. 205 - 206.

تشوية أو تكرار فى الزمان المكانى[1] فالكليات الأمبيريقية هى مخططات تشكيل الجزئيات التى تتحد فى النوع، إنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكانى وهى ضرورية فى أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية[2].

إن الزمان المكانى الأم، يبدأ ريثما يتشكل بمقولة الكلية، فى إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الأشكال إلى مقولة الجزئية، ومن هذه الأخيرة تنشأ مقولة الفردية.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك إلى مقولة العلاقة Relation وهو يقرر بصددها أن الموجودات علاقية، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة ترابطاً لا ينفك خلال الزمانَ المكانى[3] والواقع أن العلاقات القائمة بين الموجودات تنبع من اتصال الزمان المكانى Continuity of Space - Time وهذا انفصال أمبيريقى نخبره فى تجاربنا كما سبق أن أشرنا.

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان، إن الزمان والمكان يحتويان كل العلاقات وتنشأ عنهما كل العلاقات، إنهما المادة Stuff التى تقوم بين الموجودات..

ولنا أن نسأل الآن، ما هي إذن العلاقات التجريبية؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنة... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان.

---

(1) Ibid., P. 208.
(2) Ibid., P. 214 - 215.
(3) Ibid., P. 238.

وتترابط المقولات الأخرى مثل الكلية والجزئية والفردية والعلية... الخ مع مقولة العلاقة.. كما يمكن القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things. كما تقرر أيضاً علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Dis Likeness وهما مشتقان من مقولة العلاقة؛ وبينما تشير الأولى إلى تشابه النوع تشير الثانية إلى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع. وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية. فعلاقة الإنسان بنوعه علاقة أساسية، ولكن علاقته بأبنائه وزوجته عرضية.

وينتهي الكسندر إلى تقرير أن العلاقات هي اتصالات زمانية مكانية بين الأشياء، وهي في ذاتها مركبات مكانية، ولما كان الزمان المكاني متصلاً فإن الاتصال الرابط الذي يؤسس العلاقة هو اتصال زماني مكاني[1] وأن العلاقات بين الأشياء ذات العلاقة هي عناصر في حقيقة واحدة يمكن النظر إليها على أنها حقائق منفصلة، وأن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms، وليس ثمة شئ غير مرتبط علائقياً بالآخر وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهي مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها البعض الآخر. إن الأشياء يجب أن تتصل في الزمان والمكان بكل طرق الاتصال وبجميع العلاقات الممكنة.

أما مقولة النظام Order فإن الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة، فإنه يرجع إلى تدخل العقل، ذلك أن العقل يقوم بمقارنة بين الأشياء

(1) Ibid., P. 249.

حسب خصائصها، ويرتبها حسب سماتها... وكى يتحقق النظام لابد أن تتوفر ثلاثة حدود على الأقل يكون واحداً منها بين الإثنين الآخرين، أى يكون ب مثلاً بين أ، جـ. فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينية Between-ness المواضع فى الزمان المكانى.

ويذهب الكسندر أن هذه البينية من الملامح الرئيسية للزمان كما أن نقاط المكان يتوفر فيها هذه البينية أيضاً،وينتج عن هذا أن البينية من خصائص الزمان المكانى، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان.

والبينية باعتبارها خاصية للنظام ترتبط بمقولة العلاقة، بل ويمكن أن تحل مقولة النظام إلى علاقات، والمثال على هذا أن الحدود أ، ب، جـ تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س، فحينما تكون العلاقة س بين أ، ب وتكون نفس العلاقة بين ب، جـ وهكذا، يكون هناك نظام تشابهى بين تلك الحدود، وإذا كانت العلاقة فى المقدار كأن تكون أ أكبر من ب، ب أكبر من جـ، وجـ أكبر من د وهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفاً عما سبقه[1].

والنظام يتضمن ثلاثة حدود على الأقل وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاماً بنوع ما من أنواع العلاقات، وكل خط فى نظام ما يكون كل حد بين Between حدين آخرين، أنه يكون كذلك في اللامتناهيات فقط، أما المتناهيات فإنها تبدأ بحد وتنتهى بحد ولا يكونان بين حدين آخرين.

---

(1) Ibid., P. 263.

وينتهى الكسندر من تحليله لمقولات النظام إلى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى.

وينتقل الكسندر بعد هذا إلى مقولات الجوهر Substance والعلية Causality والتبادلية Reciprecity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر، وهذا لا يعنى أنها بذلك تكون مستقلة وسابقة على الزمان المكانى نفسه، فالزمانى المكانى سابق على كل شئ كما سبق أن بينا[1].

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتدوم خلال ديمومة الزمان... وهذه ذاتية جوهرية تبقى خلال المتغيرات وتدوم خلال مقولة الكلية التى تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها.

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيات المتعلقة بالجوهر متصلة، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون، ناعمة الملمس، صلبة التماسك... الخ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترابط فى جوهر تلك القطعة. ويذهب الكسندر أن سبب هذا الترابط، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكانى ذاته، إذ أنه متصل، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة ابتداء منه متصلة ومترابطة[2].

ومقولة العلية من المقولات الهامة التى يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكانى أو نسق الحركة System of motion نسق متصل، وأن أى حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها

(1) Ibid., P. 269.
(2) Ibid., P. 276.

من الحركات. ثم يقرر الكسندر بعد ذلك: (أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هى العلية فالحركات السابقة تكون هى العلة بينما تكون الحركة اللاحقة التى نجمت عن اتصال الحركة الأولى هى المعلول Effect[1]. وبمعنى آخر: تكون العلة سابقة على المعلول، وهذا السبق قائم على أساس علاقة زمانية متصلة[2] تكون العلة فيها سابقة سبقاً زمنياً، ويكون المعلول لاحقاً لما هو سابق زمانياً.

والحق أن الكسندر يتفق هنا مع الرأى الذى قرره هيوم Hume بصدد العلية، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقى، أو لاهوتى أو غيبى، وجعلها فى نسقه التجريبى الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة، والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة فى الزمان.

والعلية عند الكسندر هى إذن طابع تحديدى تماماً للأشياء، لأنها تحدد ما هو علة وما هو معلول، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها زمانية مكانية متصلة، إنها تقوم بين الجواهر التى هى ذاتها حركات أو حادثات أو مجموعات من الحركات الزمانية المكانية، فهى إذن مثل كل المقولات شاملة، ويشتق منها أى جوهر من الجواهر، كما أنها واقعية تجريبية أو مختبرة، يقول الكسندر: إن العلية علاقة بين الجواهر، تلك العلاقة التى تستمر وفقاً لها حركة أو مجموعة من الحركات فى أحد الجواهر فى حركة أو مجموعة من الحركات فى جوهر ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر الثانى[3].

---

(1) Ibid., P. 279.
(2) Ibid., P. 286.
(3) Ibid., P. 300.

ولكن المعلول الذى تنتجه العلة، يوثر بدوره على العلة ذاتها ، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فإن المعلول يؤثر فى العلة. فتأثيراً من ب على أ ينتج تأثيراً من أ على ب فالعملية إذن ذات جانبين وليست ذات جانب واحد، ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة إذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثانى حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة، وتصبح حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثانى علة والجوهر الأول معلولاً.

وهنا أيضاً يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم ومع مثاله عن (لعبة البلياردو)، فالكرة الأولى تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هى العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هى المعلول، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هى العلة، بينما تكون حركة الكرة الأولى هى المعلول.

وهذه الملاحظة الأخيرة هى التى بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية Reciprecity فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ فى العالم الأمبيريقى، كما أن هذه المقولة تعنى أيضاً أن لكل فعل رد فعل يساويه، وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action - Reaction يمكن أن نتعقبه فى كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها وتعقيداتها[1].

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وأنهما موجودان فى طبيعة الزمان المكانى نفسه، ذلك أن كل فعل هو فى

---

(1) Ibid., P. 304.

نفس الوقت رد فعل يبدأ فى نفس اللحظة مع الفعل، أو بلغة الكسندرية يكون الفعل متصلاً دائماً برد الفعل.

ونأتى الآن إلى معالجة الكبسندر لمقولتى الكم Quantity والشدة Intensity ويسميها الكسندر أيضاً تمشياً مع كانط بمقولتى الكم الممتد Tensive quantity والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية أنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والأزمنة أى أن الزمان المكانى لا يخضع لهما لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكانى.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى مكان فى زمانه ونفس الأمر ينطبق على الزمان حيث يكون الكم الممتد هو شغل أى زمان بمكانه، أى حدوث أى زمان فى مكانه، والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة، وينتج عن هذا أن المكان الأكبر يشغل بزمان أكبر، والزمان الأكبر يشغل بمكان أكبر، أى كلما زاد المكان أو نقص زاد بالتالى الزمان أو نقص... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان[1].

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة... وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها... بالجملة فإن الزمان يملأ هنا بمكان غير متساو أو متعادل معه، كما أن المكان يملأ بزمان غير متكافئ معه على عكس الكم الممتد[2].

(1) Ibid., P. 304. (2) Ibid., P. 306.

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقاً مركبة، ومعامل ارتباط دقيقة. ويرجع ذلك إلى عدم التحديد فيما يتعلق بالمكان المشتد، إذ المكان يشغل بزمان أكثر أو أقل كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد(١).

وينهي الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافاً على ما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحاً تماماً أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة، إن الزمان المكانى كاف وحده، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل أو حتى قبل وجود العقل(٢).

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والأجزاء Whole and parts ومقولة العدد Number ويرى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن كل موجود هو (كل من أجزاء A whole of parts) ويرجع هذا - حسب النسق الكسندرى الملتزم بالزمان والمكان - إلى أن الزمان يحلل المكان إلى أمكنة وأن المكان يحلل الزمان إلى أزمنة، وكل منهما كما رأينا من قبل - يصون اتصال الآخر(٣). فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنح الزمان ذاتية وتماسك المكان. ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزئ

---

(1) Ibid., P. 309.
(2) Ibid., P. 311.
(3) Ibid., P. 312.

المكان وتحليله كما يعمل على اتصاله، كما أن المكان يعمل على تجزئ الزمان وتحليله كما يعمل على اتصاله. يقول الكسندر: إن الزمان يحلل المكان إلى أجزائه مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلاً من أجزاء، الكل الذى بدونه لا تكون هناك أزمنة منفصلة[١] إلا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان فى ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئة إنما تنجم عن تحليل الزمان للمكان، وتحليل المكان للزمان، فهما إذن مدينان فى تجزيئهما الواحد للآخر، لأنهما يقسمان الواحد منهما الآخر، ومع هذا فإن الكسندر يعطى الزمان دوراً رئيسياً إذ يقرر: أن الزمان يلعب فى هذا التقسيم الدور المباشر ويمسك بزمام القيادة[٢].

إن كل شئ - يقول الكسندر - هو فى نهايته قطعة من الزمان المكانى A Piece of space - time تنقسم إلي أجزاء يتكون منها الكل وهذا أمر أمبيريقى يتعلق بالتجمعات الأمبيريقية وإنقسامها إلى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات.

أما مقولة العدد فإنها مقولة تتعلق بتكوين المركب فى علاقته بأجزائه وتولد عن التمييز المتصل للأجزاء فى المكان والزمان داخل الكلى الزمانى المكانى. ويمكن اعتبار هذه المقولة على أنها بمثابة خطة لتقسيم الكل إلى أجزائه، أو تأليف الأجزاء فى كل[٣].

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عددية أو تحتوى على العدد

(1) Ibid., P. 312.
(2) Ibid., P. 313.
(3) Ibid., P. 313.

لأنها فى شغلها لزمان مكانى تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما إذا كانت الأجزاء متساوية أو غير متساوية، وما إذا كانت الكليات لها نفس المدى الزمانى أم لا[1]، إننا ننظر هنا إلى الموجودات من حيث كونها أعداداً وحسب.

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم أمبيريقى، موضوعه الأعداد والعلاقات القائمة بينها[2]، وهو علم أمبيريقى لأنه يعد الموجودات الأمبيريقية التى تشغل الزمان المكانى، وهذا الأخير كما رأينا من قبل فيزيقى.

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد إلى تقرير أن هذه المقولة تتعلق بكل الموجودات التى هى كليات ذات أجزاء فى الزمان المكانى، وأنها ترتبط بالعقل والأفعال العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به الأشياء الخارجية[3] فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلى منها والخارجى.

وآخر مقولة فى سلسلة المقولات الكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان والمكان معادلان للحركة عند الكسندر. ويقول الكسندر: أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى A priori لا أمبيريقى Non empirical والحق أن مقولة الحركة هى تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكانى[4].

ولكن إذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة، فإن الزمان المكانى ليس

---

(1) Ibid., P. 313.
(2) Ibid., P. 316.
(3) Ibid., P. P. 313 - 319.
(4) Ibid., P. 320.

مقولة، ذلك لأن الزمان المكانى هو المادة الأولى الوحيدة One stuff التى تتكون منها كل الأشياء... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكانى وليست مقولة.. وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى، فالوجود هو شغل أى زمان مكانى، والكلية خطة منظمة لزمان مكانى، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عينى للزمان المكانى وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة.

ويقرر الكسندر أن الحركة باعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود أمبيريقى. ولكنها إذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقولة. وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقة إذا نظرنا إليها باعتبارها مقولة.

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجات، فيقرر أن الحركة هى أكثر المقولات تركيباً لأنها تتضمن المقولات كلها فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الأخرى، كما أن المقولات الأربعة وهى الوجود Existence والكلية Universality والعلاقة Relation والنظام Order تترابط فيما بينها ترابطاً وثيقاً، تماماً كما تترابط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فيما بينها.

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والأخيرة من المقولات وهى

تفترض مسبقاً المقولات الأخرى وترتبط بها ولكن هذه المقولات لا ترتبط بها فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة...، وهكذا. إن مقولة الحركة عند الكسندر تتضمن كل المقولات الأخرى. إنها القصة الكاملة للتحديات الأساسية للزمان المكانى، إنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن إثباته فى كل زمان مكانى[1].

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيراً ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم اعتبار الكيف مقولة من المقولات فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الكيف عند الكسندر ليس إلا تعميمات أمبيريقة Empirical generalistic للصفات النوعية المتباينة للأشياء، أو أنها مجرد اسم جمعى Collective لهذه الصفات جميعاً. إن الكيف ليس خطة مشاركة فى التحديدات الأساسية للزمان المكانى مثل مقولة الكم، إن الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون مقولة كسائر المقولات التى عرضنا لها.

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر إلى التغير باعتباره مقولة: الأول هو أن التغير ليس شاملاً، فقد يكون هناك دوام لا كدوام صفة مثلاً، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك فى التغير والثانى وهو الأكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائماً عناصر أمبيريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات التى رأيناها لا مقولية. وكما عرفنا من قبل فإن المقولات Attributes تكون ذات طابع أمبيريقى[2]. هذا هو التغير الكمى، والكم عند الكسندر مقولة، وهنا يقرر الكسندر أن هذا التغير الكمى لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات.

---

(1) Ibid., P. 323.

(2) Ibi., P. 328.

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو مادة الأشياء، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا اعتبرنا التغير تعبيراً عن الحركة. لقد ذهب برجسون إلى أن هناك تغيرات، ولكن ليس هناك أشياء تتغير، فالتغير لا يحتاج إلى معونة، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباينة تتحرك فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك[1]. ويرى الكسندر تعليقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هى الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهى خاطئة[2] طبقاً للتحليل السابق.

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثانى من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التى تتعلق بالمقولات فيرى:

١ - أن الزمان المكانى هو منبع المقولات، وأن هذه المقولات هى الصفات اللا أمبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكانى نفسه.

٢ - أن المقولات لا تقبل التعريف، وتصعب على التوصيف، إنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بواسطة قوة الحدس Intuition.

٣ - ليس الزمان المكانى موضوعاً للمقولات، لأن الزمان المكانى هو الأساس أو المادة الأولى التى نبعت عنها كل الأشياء بما فيها المقولات.

---

(1) Bergson, H., La perception du changement (Oxford 1912), P. 24.
(2) Alexander's: Space - Time - and Deity. Vol. 1, P. 329.

ولهذا فلا ينبغى أن نقرر أن الأب هو ابنا لنفس هذا الأب، أى لا ينبغى أن نقرر أن الزمان المكانى الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناتج عن المقولات التى نبعت عنه[1].

٤ - الزمان المكانى ليس هو الكل بأجزائه، إنه نسق شامل لكل الموجودات أو الأشياء، وهو متناه ومتصل. فهو يتطابق مع مقولة الكل والأجزاء.

٥ - الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالإثنين أو الثلاثة وهكذا ،إنه ليس واحداً بالمعنى العددى. ولكنه واحدى باعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر وهو واحدى لأنه لا يوجد ما يباريه.

٦ - والزمان المكانى ليس هو مقولة الجوهر، وليس هو جوهر الجواهر، إنه المادة الأولى للجواهر.

٧ - ليست المقولات شروطاً أو صيغاً صورية وإطارات معرفية أو إدراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الإدراك وتخضع لأحكامها، بل إنها تتدخل فى تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية. فهى إذن مقولات وجود لا مقولات معرفة.

٨ - إن أولية وشمولية هذه المقولات لا ترجع إلى العقل كما توهم ذلك كانط، وإنما ترجع إلى أنها نابعة من الزمان المكانى الواحد اللامتناهى.

٩ - والعقل باعتباره وجوداً زمانياً مكانياً، أو تشكيلاً مركباً من

(1) Ibid., P. 338.

الزمان المكانى يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية إلى المقولات. إن العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية إلا بتوصيفه الكيفى أو بكيفه الخاص.

١٠ - إننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابنين له، بلغة الكسندرية. وهذا لا يعنى تناقضاً لأن الحدس عند الكسندر عملية واحدة ذات جانبين: الواحد منهما تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى.. فالحدس هو الطريق الذى ننفذ به إلى صميم الواقع، ونتوغل به فى أعماق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى، والطبيعة الجوهرية والتى هى الحياة الجوهرية للصيرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكانى.

٥- الزمان المكانى والألوهية

لا يمكن فى نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الأمبيريقى بأسره حتى نرتقى ونتصاعد معه من أول سلم الوجود إلى منتهاه. والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الأمبيريقى The order of Empirical existence بواسطة ما أسماه بالكيفيات Qualities والكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية. أو هى الملامح التجريبية التى تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات فى محيط الزمان المكانى الواحد فهى سمة التناهى، وعلامة التكثر والتباين النوعى فى نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريبية Order of Empirical Qualities مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها. وينبغى أن نلاحظ أن

الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة والعقل والشعور.

والكيفيات صفات للزمان المكانى كما تتبدى فى تكثر موجوداته وتنوع تشكيلاته، وتمايز صوره التجريبية النوعية، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكانى الحقيقى، فهى تستمد حقيقتها منه، وتشارك فى حقيقته ولا تستمد حقيقتها مما سواه... رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء.

وهذا العالم الحقيقى، عالم الكيفيات التجريبية، هو عالم انبثاق طافر Emergence وجدة خلاقة، وتطور مستمر، فالكيف الأعلى The Higher Quality ينبثق طافراً من مستوى الوجود الأدنى ويكوّن عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا[1] بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخى وتطورى وكيفى وخلاق، وينتج عن الانبثاق الطافر، والتطور، والجدة المستمرة الخلاقة، أن العالم حركة مستمرة طافرة، تنبثق فيه باستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو التناهى الكيفى، وهذا الانبثاق الصاعد فى تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائى بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أبداً فى صيرورة وتطور وانبثاق لا يتوقف.

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفى، لكى نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات ابتداء من وحدة الزمان المكانى.

إن الزمان المكانى اللامتناهى هو ببساطة كاملة الأول وبالذات وقبل

(1) Ibid., Vol. II, P. 46.

كل الموجودات... إنه رحم التكثر، وأصل المتناهيات التى ما هى إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية والمكانية الواحدة.

والمادة هى الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات البحتة أو المستوى الزمانى المكانى الواحد، المادة الأولى والأصل لكل الموجودات، وتعبر المادة عن نفسها فى صفات تجريبية أو كليات مثل القصور الذاتى والطاقة والكتلة.

والمستوى التالى من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary qualities كالألوان والأصوات والطعوم والروائح وما إلي ذلك والكيفيات الثانوية لا تنتمى فى نسق الكسندر إلى العقل أو الذات. إنها تنتمى إلى الأشياء والموجودات، فما ندركه فى العالم هو الأشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا.

والمستوى التالى الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينبثق طافراً عنها هو الحياة Life إذ الحياة عند الكسندر (انبثاق طافر عن تركيبة فيزيو - كيمائية Physico - Chemical مرتبطة بالمستوى المادى)[١] وهنا يستعين الكسندر يقول هالدان Haldane: إننا يجب ألا نخطئ القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم[٢] ومعنى عبارة هالدان أن الطاقة Energy تتخلل الماديات ومتوازية معها، والطاقة ما هى إلا الحياة.

---

(1) Ibid., P. 62.

(2) Haldane, J. S.: Mechanism. life and personality (London 1931), P. 36.

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الأدنى وهو الحياة، ذلك المستوى الذى يعود بدوره إلى المادة بكيفياتها. ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا بشرط ترابطه بجسد حى، فكل ما هو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حياً، والحياة ترتبط بجسد أو مادة. وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجوداً قائماً بذاته، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الأخرى، إن العقل انبثاق طافر عن الحياة، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكانى، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية، التي نتجت عنها الموجودات وهو إن اختلف عن الموجودات الأخرى، فالاختلاف لا يكون هنا إلا بالنوع أو الكيف الذى يضعه فى أعلى ما نعرفه من سلم التناهى التجريبى(١).

وما القول الآن فى الألوهية Deity يقول الكسندر: يعرف العالم انبثاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الأمبيريقى المميز له. وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور، والألوهية هى الكيف الأمبيريقى الأعلى لأعلى كيف نعرفه(٢).

وما دامت الألوهية كيف أعلى لكيف تال لمستوى العقل، فإنها لابد وأن تكون كيف متغير، يتغير كلما نما العالم وتقدم فى الزمان. فعلى كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد فى الصدارة وهذا الذى يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى. يقول متز: ليس ثمة سبب يدعو إلى إفتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ حد

---

(1) Alexander's: Space - Time - And Deity, Vol. II, P. 345.
(2) Ibid., Vol. II, P. 345.

الذهن (العقل)، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى، صور دائمة التجدد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الزمان المكانى، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات دائمة الحياة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكونى فى التطور إلى مستوى من الوجود أعلى من كل ما مر به من قبل هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالألوهية، وهى الصفة التى تتجاوز فى العلو أعلى ما ظهر حتى الآن، أى الذهن (العقل)[1].

إن الألوهية عند الكسندر كيف تجريبى وليست أولية أو مقولية وهى لا تنتمى إلى العالم بمعنى أنها تتخلل كل جزء من أجزائه وتبث فى كل أرجائه. إن الألوهية عنده تنتمى فقط إلى ذلك الجزء من العالم الذى تأهل تطورياً وتاريخياً لكى يحمل الكيف التجريبى الجديد.

ولما لم يكن فى وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى الصحيح فإننا نحن البشر نكن عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل ما يمكننا عمله أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

ويتميز الله بميزة اللانهائية عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية محدودة، غير أن لا نهائية الله تجريبية، فى مقابل اللانهائية الأولية Apriori للزمان المكانى، ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجوداً متناهياً

---

(١) متز الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٠١.

يمكن أن يحدث بعده تطور آخر،فطبيعة الله ليست واقعية متحققة كاملة، وهو ليس مستوى فى الوجود انتهى فيه التطور على أى نحو، وإنما الله بوصفه موجوداً فعلياً ليس وجوداً متناهياً، بل صيرورة أزلية، والله لم يصل بعد إلى تألهه ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهاً، وهو لا يمكنه أبداً أن يحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائماً سائراً نحو هذه الفكرة... إنه لا يعنى إلا السعى الأزلى نحو الألوهية[1].

ولابد أن نتوقف هنا قليلاً عند فكرة الكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية، ذلك أن الكسندر رأى أن النظر فى طبيعتنا الإنسانية يرينا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصاً واحداً. وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى... الوحدة الزمانية المكانية، إذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكون وحدة: فالزمان عقل المكان، والمكان جسد الزمان وفى كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد، يناظر الجسد فى ذواتنا، وعنصر آخر يناظر العقل. ويرتب الكسندر: إذا كان يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شئ من الأشياء يقوم بالنسبة له فى علاقة العقل بالجسد، وكان ذلك الشئ هو الزمان، إذن... فالروح هى منبع الحركة[2].

ويحاول الكسندر الإجابة عن السؤال الخاص بكمون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التى تعبر عن أن كل مستوى للوجود يقف من المستوى الذى يليه علواً فى علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن

---

(١) نفس المرجع: ص ٢٨٤- ٢٨٥.

(2) Alexander's: Space Time and Deity. Vol. II. P. 43.

الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما فى الطبيعة الإلهية بدورها بين جسم وعقل. وفى هذه الحالة يكون تصور الله منطوياً على الكمون والعلو معاً، فالله كامن فى العالم من حيث جسمه ولكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته[1].

ولكن هل الله خالق عند الكسندر؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكانى ذاته هو الخالق وليس الله... فالله ذاته يدين بكينونته للمتناهيات الموجودة قبلاً بكيفيتها الأمبيريقية، وهو محصلتها. وعلى ذلك يكون الله ليس خالقاً بل مجرد مخلوق، ويركز الكسندر على أن معنى أنه مخلوق ليس أنه من خيالنا أو فكرنا... إنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكانى[2].

ويضيف الكسندر إلى هذا قوله: «إننا حينما نفكر فى الله باعتباره ذلك الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، فإننا بذلك نقلب نظام الواقع، ونتناول عالم الزمان المكانى، الذى يخلق كل الأشياء، فى ضوء كيفه الأمبيريقى الأعلى الذى ليس هو الأول الخالق، بل هو آخر ما ينتج فى نظام التوالد»[3]. وفى نفس هذا المعني يقول متز: «إن الله والموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون، وبالتالي جزء من الكون فقط لا كله. وتبعاً لهذا الرأى يكون الخلق الحقيقى للكون هو المكان الزمانى، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى الآن، لكنه مخلوق وحسب ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك

---

(١) متز: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٠٥.

(2) Alexander's: Space Time and Deity. Voll. II, P. P. 397 - 398.

(3) Ibid., P. 399.

الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العلة الأصلية للوجود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له[1].

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود إلى الزمان المكانى أصل كل الموجودات، وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق.

وهكذا تبدت فى ميتافيزيقا صمويل الكسندر التحاماً كاملاً بين العلم من جهة - وفى أحدث صورة - وبين الفلسفة من جهة أخر، وينبغى أن نوجه النظر هنا إلى أن فلسفة الكسندر ليست الفلسفة الوحيدة التى تقيم أواصر الصلة بين الفسفة والعلم فى الحقبة المعاصرة، إذ يوجد هناك فلسفات كثيرة بنت أنساقها على أساس من نظريات العلم ومن حقائقه التى يتوصل إليها تباعاً: هناك مثلاً الفرد نورث هوايتهد الذى أقام فلسفته وميتافزيقاه باتساق كامل مع العلم باعتبار أن العالم مكون من كيانات فعلية Actual Entities لها ملامح عامة[2]. كذلك كان الفيلسوف الانجليزى الكبير برتراند رسل يستفيد فى كثير من آرائه وأفكاره الفلسفية بآخر ما وصل إليه العلم المعاصر.

ويمكن القول بصفة عامة أن الفلسفات التى تسمى الآن بالفلسفات

---

(١) متز: الفسلفة الإنجليزية فى مائة عام - ترجمة فؤاد زكريا، مع بعض التصرف، ص ٢٨٦.

(٢) لمعرفة أكبر بفلسفة هوايتهد وميتافيزيقاه يمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف «الفرد نورث هوايتهد.. فلسفته وميتافيزيقاه» دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.

الواقعية المعاصرة تعكس فى الكثير من نظرياتها وآرائها كل تقدم واكتشاف واختراع فى مجال العلوم. وذلك على عكس المدارس الفلسفية المعاصرة الأخرى. فالمدرسة المثالية عند برادلى وجويكم وبوزانكيت وغيرهم من كبار المثاليين لا يقيمون أى وزن للعلم ولا لوقائعه ولا حتى لوقائع العالم المادى. وفلسفته التحليل عند مور وفتجنشتين لا تهتم هى الأخرى بما وصل إليه العلم من نتائج، إذ هى تركز كل اهتمامها إلى تحليل العالم وتحليل اللغة وتحليل الوقائع إلى وحداتها الصغرى. كذلك لا يمكن انسحاب هذا القول على الفلسفات البراجماتية المعاصرة، فالبراجماتيون لا يقيمون كبير وزن إلا للقاعدة العامة التى يلتزمون بها وهى أن الحقيقة تقام على أساس المنفعة، وأن الشئ يكون صادقاً إذا كان نافعاً، ولا يكون كذلك إذا لم يكن غير نافع كما أن الخير والشر إنما يقاسان بالمنفعة وعدمها على التوالى.

ولا يمكن أن نقرر بأن المدرسة الفينومينولوجية المعاصرة اهتمت بالعلم ونتائجه، أو أن العلم بقوانينه انعكس على الفلسفة ومباحثها.

ولقد أصبحت الفينومينولوجيا منذ عام ١٩١٣ حركة فكرية لها شأنها منذ صدور «حوليات الفلسفة والأبحاث الفينومينولوجية». وقد باشرت الفينومينولوجيا تأثيرها على الكانطية الجديدة وعلى علم النفس وعلى كثير من الدوائر الأخرى، وهى تتجه إلى الوصف، لكن ليس الوصف الخارجى ولكن الوصف الذى يتعمق داخل الظواهر لكى يصفها فى باطنها الدفين. لكن لا يمكن القول بأن الفينومينولوجيا قد أقامت أواصر صلة بين العلم والفلسفة.

والمدرسة الحيوية التى فرضت نفسها على اهتمام الأوساط الفلسفية المتخصصة وتزعمها ديلتاى وكلاجيس فى ألمانيا وشيلر فى البلدان الأنجلوسكسونية وبرجسون فى فرنسا لم تهتم إلا بمناقضة الاتجاه المادى وتدعيم وتأييد الاتجاه الروحى، لكنها لم تقم بأدنى تدخل فى موضوع الصلة بين الفلسفة والعلم.

وهكذا تبين لنا أن المدرسة الواقعية الجديدة ومن أهم أنصارها هوايتهد وصمويل الكسندر ورسل هى التى أقامت صلة وثيقة بين العلم والفلسفة أما بقية المدارس فلم تنشغل بهذا الموضوع إلا فيما ندر.

وخلاصة القول بأن الفلسفة التى كانت تضم بين دفتيها كل العلوم بحيث كان كل علم مندرجاً تحت عنوان (الفلسفة النظرية) أو (الفلسفة العلمية) أو حتى (المنطق)، بدت هذه العلوم تستقل تباعاً عن أمها الفلسفة وذلك منذ بداية القرن السابع عشر على وجه التحديد، فاستقلت علوم الطبيعة والرياضة والفلك وتبعتها علوم أخرى آخرها العلوم الإنسانية، لكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم فى حاجة إلى الفلسفة كما وجد الفلاسفة أنفسهم فى حاجة إلى العلم وسوف نضرب لذلك مثلاً واحداً يبين مدى احتياج الرياضيين إلى المنطق واحتياج المناطقة إلى الرياضة.

فيما يتعلق بالرياضة أدرك الرياضيون أنفسهم بعد ظهور الهندسات اللاأقليدية كهندسة ريمان ولوباتشفسكى أنه يجب النظر من جديد فى المسائل الرياضية بوجه عام فعملوا على تنقية علمهم الرياضى وأسسه وأفكاره من الأشكال الهندسية، كما عملوا على أبعاده عن الحدوس

المكانية وأرادوه علماً يقوم على الحساب، وذلك لأنهم رأوا فى الحساب (علم الأعداد الأولية) يقيناً لا يتطرق إليه الشك. وحينما اعتمد الرياضيون على الحساب كان عليهم أن يضيفوا إلى الرياضة نظريات إضافية معقدة، ومن هنا قام ما يعرف فى تاريخ الرياضة باسم (المذهب الحسابى) الذى يقوم بتحسيب الرياضة كلها بكافة فروعها.

وحينما أقيمت الرياضة على أساس الحساب تساءل الرياضيون ولماذا تعتمد الرياضة على الحساب وحده دون الحدس المكانى؟ ثم لماذا يقوم الحساب أيضاً على أساس حدس بالأعداد فأنت تحدس مثلاً العدد ١ أولاً ثم تضيف إليه ٢، ٣، ٤ إلى ما لا نهاية ويمكن أن تحدس n مثلاً ثم تضيف إليه n^2، n^1 وهكذا إلى ما لا نهاية.

بالإضافة إلى أن الرياضة قد ظهرت فيها بالفعل عدة نقائض ومن ثم رأى الرياضيون أنهم لكى يكسبوا الرياضة دقة أوثق عليهم أن يقيموا نظرية الحساب نفسها ومن ورائها الرياضة على أساس من المنطق أو بمعنى آخر كان عليهم أن يشتقوا الرياضة من المنطق بحيث يصبح المنطق أساساً أولياً تشتق منه الرياضيات بحذافيرها وبحيث تخضع الرياضة لمبادئ المنطق وقوانينه لكى تتخلص من نقائضها ولكى تكتسب يقيناً أوثق ودقة أكبر.

هذا هو التطور الذى حدث فى ميدان الرياضة وجعلها فى أمس الحاجة إلى المنطق وإلى قوانينه وقضاياه، ولكن الأمر اقتضى أيضاً تطوراً مماثلاً فى الميدان المنطقى، ولعل أهم تطور حدث فى هذا الميدان هو ضرورة قيام المنطق على هيئة نظرية استنباطية نبدأ فيها بمجموعة من المسلمات أو

البديهيات أو الأصول الموضوعة، ومجموعة أخرى من الحدود غير المعروفة ثم نشتق من هاتين المجموعتين كل القضايا وذلك عن طريق الاستنباط الخالص.

وكان على المنطق أيضاً أن يصيغ قوانينه وقضاياه صياغة رمزية، وأن يتخلص من كثافة الكلمات اللغوية وغموضها، كما كان عليه أن يحدث تطوراً مماثلاً في موضوعه بحيث استطاع أن يتحدث عن علاقات استنباطية أخرى أكثر وأشمل من تلك التي كانت موجودة في المنطق الأرسطي القديم.

وحينما تمكن المنطق من أن يتكون على هيئة نظرية استنباطية وأن يتخذ لنفسه المنهج الرمزي وأن يوسع من علاقاته الاستنباطية، استطاع أن يكون صالحاً لأن يشتمل على الرياضة، أو معداً لأن يكون بمثابة الكل الذي تشتق منه الرياضيات بحذافيرها.

وهكذا تبين لنا احتياج المنطق للرياضة واحتياج الرياضة للمنطق.

الباب الثاني
الفصل الثاني

بين الفلسفة والدين

تقديم

١ - العلاقة بين الفسلفة والدين من منظور تاريخي :

(أ) الدين والفلسفة عند فلاسفة اليونان.

(ب) الدين والفلسفة في العصور الوسطى وعصر النهضة.

(جـ) الدين والفلسفة في العصر الحديث.

٢ - أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين :

(أ) أوجه الاتفاق.

(ب) أوجه لاختلاف.

٣ - نموذجان لفلسفتان تناولت الصلة بين الفلسفة والدين :

(أ) موقف كيركجارد من الفلسفة والإيمان المسيحي.

(ب) الفكر الوجودي المؤمن عند جابرييل مارسل.

- ١ -

بين الفلسفة والدين

تقديم:

لا تخلو أمة من الأمم، ولا دولة من الدول، حديثاً أم قديماً، قبل ظهور الأديان السماوية أو بعدها، من الدين: وبهذا المعنى كان البدائيون متدينين بمعنى ما، رغم أنهم يعبدون الحجر والشمس... الخ. إن الدين عبادة تقتضي وجود عابد ومعبود، أياً كان هذا أو ذاك، وتستلزم أن يكون المعبود مقدساً، تقدم إليه الصلوات والقرابين، وتقام له الطقوس.

وقبل أن تصل البشرية إلى مرحلة الأديان السماوية، مرت بأدوار شتى: عبادة الأشياء والقوى الطبيعية، وتعدد الآلهة، والتوحيد في عهد اخناتون وغيرها.

ولقد كان الصراع قائماً منذ قرابة عشرين قرناً بين الفلسفة والدين وليس بين العلم والدين، لأن العلم لم يكن قد استقل عن الفلسفة، فتاريخ هذا الاستقلال حديث جداً لا يبتعد كثيراً عن القرن السابع عشر، لكن حينما اكتمل العلم، وتحدد منهجه دخل دائرة هذا الصراع بأقصى ما يكن. وسوف نعرض الآن ومن منظور تاريخي لطبيعة العلاقة التي قامت وتقوم بين الفلسفة والدين عبر العصور المختلفة.

(أ) الدين والفلسفة عند فلاسفة اليونان:

كانت علاقة الدين بالفلسفة اليونانية التي بدأت بالفيلسوف طاليس

فى القرن السادس قبل الميلاد علاقة مزدوجة: فلقد دخلت الفلسفة وطريقها العقل فى صراع مرير مع الدين من جهة، إلا أن هذه الفلسفة ذاتها نشأت فى بعض وجوهها عن الدين من جهة أخرى.

لم يكن هناك فى اليونان القديمة هيئة منظمة من رجال الدين تعمل على نشر عقائد ثابتة واجبة، وكان الدين نفسه مختلطاً بالأساطير، حافلاً بالخرافات، ممتزجاً بالغيبيات من كل نوع. ومن هنا أخذ الفيلسوف اليونانى يلهو بالدين، ويضفى على الآلهة صفات البشر. وبدت الفلسفة على أنها تنكر الدين وهو على تلك الصورة يقول «زينوفان»: البشر هم الذين خلقوا الآلهة، لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة، وعواطفهم، ولغتهم، ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته البقر، ولقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم فى البشر. ويصرح «انكساغوراس» بأن النجوم ليست آلهة، لكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها. ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة نفسها، وفى ذلك يقول (بروتاغوراس): ليس لى أن أبحث عن الآلهة هل هى موجودة أم غير موجودة، يمنعنى من ذلك أمور كثيرة أهمها قصر العمر وغموض المسألة.

وعلى هذا النحو، نمت الفلسفة، ساخرة، متعالية، غير عابئة بالمعتقدات الدينية. ولم يكن هذا النمو - فى الواقع - غير نمو الذكاء والعقل فى الإنسان. والواقع أن فلاسفة اليونان بذلوا جهداً كبيراً فى رفع العقل وتقوية دعائمه، وحاولوا اتخاذه مبدءاً للإنسان والكون جميعاً، كلما سموا به ظهر وكأنه جدير بهذه الصفة الإلهية، فأرسطو كان يقول: إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل، لكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته، وحين

أثبت وجود الفكر فى ذاته، ذلك العقل الكامل، سماه الإله. فإذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة المتوارثة فذلك لكى يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها ديناً أقوم وأصح.

ومع ذلك فالإله ليس فقط هو العقل تجريداً أو استدلالاً.. إنه رئيس الطبيعة، والملك الذى يحكم جميع الأشياء، وهو جدير حقاً باسم (زيوس) وفى هذا يقول كليمانتس الحكيم الرواقى مخاطباً زيوس: كل هذا الكون الذى يدور فى السماء يتحرك بنفسه حيثما تحركه، وأن يدك التى تقبض بها على الصواعق تخضع كل شئ كبيراً كان أو صغيراً للعقل العام، ولا يتم شئ فى أى مكان بدونك.. أنت الذى تجعل العدد الفرد زوجاً، وتدخل الائتلاف على الأشياء المتنافرة، وتحيل بنظرة منك البغض مودة، أيها الإله الذى تأمر الرعد من وراء السحاب، أنقذ البشر من جهلهم المهلك، وارفع الحجب التى تغشى نفوسهم، أيها الرب هيئ لهم قسطاً من الفهم الذى نحكم به كل شئ بالعدل، لنكرمك كما كرمتنا، ولنمجد آياتك آناء الليل وأطراف النهار بما فى طوق البشر الفانين، لأن أعظم النعم أن يسبح البشر والآلهة تسبيحاً أزلياً بفضل القانون الكلى.

إن هذا النص يتضمن بلا شك شعوراً قوياً بالعلاقة التى تربط جميع أجزاء الكون فتجعل منه جسماً واحداً يخضع لنفس مشتركة،إن العقل وهو الإله الحق ليس بعيداً عن متناول يد الإنسان، ولكنه يشارك فيه. ومن هنا نزعم بأن الأديان انسانية ولكونها كذلك فهى جديرة بالاحترام.

إن التحليل الأخير يعزى فى الواقع إلى الرواقيين، فلقد أصبح العقل عندهم أسمى جزء فى النفس، ومبدأ جميع الأشياء وغايتها. ورغم أن

الخرافات والأساطير والاحتفالات الدينية التى تهبط بالآلهة إلى مستوى البشر لا تستحق إلا الازدراء، الا أنها تحوى فى باطنها بعض الحقائق والمجازات الرمزية، فزيوس صورة الإله الذى يربط جميع الأشياء بوحدته، حاضر فى كل شئ، نافذ فى كل زمان ومكان، أما الآلهة الثانوية فهى رموز القوى الإلهية كما تتجلى فى تعدد العناصر واختلافها، وفيما تنتج الأرض، وفى عظماء الرجال وذوى الفضل على الانسانية، وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس، وتارة ديويدسيوس، وتارة هرقل، بحسب الوجه الذى ننظر منه إلى ذاته: فهرقل قوته، وهرمس حكمته.. وهكذا. ولقد مضى الرواقيون فى هذا الطريق إلى آخر الشوط حتى فاق خيالهم فى التأويلات الرمزية كل حد، وذلك لأنهم أخذوا على عاتقهم إنقاذ ما يمكن إنقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم وطقوسهم الدينية.

وكانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفى اليونانى، فنظرت إلى جوهر العقل وخيل إليها أنه يستطيع التعالى بمذهبها فى الواحد اللامتناهى فوق العقل نفسه، غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء، وعن الحياة، وعن الفكر نفسه، رأت من الضرورى أن تصنع سلماً من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا هذه المتوسطات هى ميدان الديانة الشعبية وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا إلى الإله الأعلى. وهكذا يسوغ أفلوطين، من وجهة نظر العقل جميع ميادين الدين من خرافات وتقاليد وعبادة الصور وصلوات وقرابين وسحر، فهذه كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول، تلعب دورها فى توجهنا نحو الجوهر اللامادى الذى ليس كمثله شئ.

(ب) الدين والفلسفة فى العصور الوسطى وعصر النهضة :

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، لكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة الدين.

وإذا انتقلنا إلي المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر، إلا أنه كان من بين من دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين، ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول، أو بعالم المثل وهو فوق العالم المحسوس وقوله باله يعلو عالم المثل وهو مثال المثل. لذلك فقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطينية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الأسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها، وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى

صورة فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى ظهر فيه القديس توما الأكوينى فأحل أرسطو محل أفلاطون فى الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل فى أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية فى قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة فى جانبها الأخلاقى، أما ثانيتهما وهى الأبيقورية المغرقة فى اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقور عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فقد ظهر بإزاء الدين المسيحى كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الإسكندرى عام ١٥ - ٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠م. والقديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى وتوما الأكوينى فى القرن الثالث عشر الميلادى، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامى، نجد أن الفتنة اليونانية أى الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووفقوا بينها وبين الدين الاسلامى، ورفضها البعض رفضاً تاماً ولعل أول من سار فى طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندى الذى يعتبر أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك فى محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة[١] كما

---

(١) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٤٧.

سار الفارابى فى نفس المسار، فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التى تجئ بها الفلسفة، والحقيقة التى يجئ بها الدين، كما وفق فى كتابه (الجمع بين رأى الحكيمين) بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التى يهتم بها الفارابى هى محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد فى إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول: (والله مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى لشيئ آخر سواه)[1] وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى اثبات وجود الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستانى فهو يؤكد على اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل اخوان الصفا الفلسفية والتى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فان الكمال يحدث، فقال: ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة فى الشريعة، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحى[2]. ثم يذهب السجستانى إلى القول بأنه لو كان الجمع بين

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣.

(٢) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ص ٦ - ٧.

هذين الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل. ولكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل في الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القوة والعنف التي هاجمها بهما الغزالي فنجده يؤلف كتابه (تهافت الفلاسفة) ويبين أن الغرض من تأليفه هو: تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه تناقضها[1] ومازال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيها حتى يصل إلي معرفة لا تأتى عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتى عن طريق الذوق.. عن طريق الوحى.. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسماها ولا يجب أن نتدبرها بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) على الغزالي وأوضح في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) أن الدين قد طلب بل أوجب النظر بالفعل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما أية من كتاب كقوله تعالي « فاعتبروا يا أولي الأبصار »[2] وقوله : « أولَم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » [3] .

وبالنسبة لعصر النهضة والعصر الحديث، فما كاد القرن الرابع عشر الميلادى ينتهى إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٦٨ .

(٢) سورة الحشر ، آية ٢ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ١٨٥ .

الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذى يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التى رأيناها تبذل فى العصور الوسطى سواء فى الغرب المسيحى أو الشرق الاسلامى لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين، فتظهر الفلسفة الإسمية فى انجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلي فصل الفسلفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوةً للدين بل إن الدين نفسه لم يسلم من الهجوم عليه فقامت حركة الإصلاح الدينى التى قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتى كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(جـ) الدين والفلسفة فى العصر الحديث:

والعصر الحديث فى الفلسفة يبدأ بديكارت، ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، خصوصاً فى إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازماً فى تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصاً بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت فى رسائله إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار بسكال فى نفس اتجاه ديكارت الذى صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه فيلسوفاً متديناً، (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية فى الله، (وباركلى) صاحب مذهب اللامادية (واسبينوزا) الذى تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شئ فى الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة فى كل شئ. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفى حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم

جميعاً بحثاً فى صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتنحى ما يمت للدين بصلة، ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصور فى نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة فى فلسفات التنوير التي ظهرت فى القرن الثامن عشر عند (فولتير، وديدرو، وكوندرسيه) وهى فلسفات تنادى بضرورة العودة إلي الطبيعة وإلى تحكيم العقل فى كل شئ الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلي رفض الأديان المنزّلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر فى القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى. ولا يهمنا هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة؛ فلقد انتهى كانط فى نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره لله وخلود النفس والثواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو أحد شقى المعرفة عنده، تلك التى تقوم على عنصرين هما الحس والعقل النظرى لكنه انتهى فى كتابه نقد العقل العملى إلي قبول الله وخلود النفس والثواب والعقاب كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقى. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين فى نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول فى نقد العقل العملى الخالص.

أما فى القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية فى ألمانيا وفى بعض أنحاء أوروبا، تتجه إلى ما هو غيبى، ولذلك تجئ فلسفاتها ملوَّنة بالدين التقليدى. أما فى فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية فى الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزَّل ويرد (أوجست كونت) الدين إلي العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العلمى.

- ٢ -

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين

(أ) أوجه الاتفاق :

١ - تتجه الفلسفة خصوصاً فى جزئها المسمى «ما بعد الطبيعة» إلى البحث فى أكثر الموضوعات ألوهية فتبحث فى الله وصفاته وأفعاله وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهى فى ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه ومن هنا فهى تتفق مع الدين من حيث أن الله أشرف وأعظم وجود.

٢ - أن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى فى تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهى أن الله موجود، وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود. فالله «مثال الخير» عند أفلاطون، و«المحرك الأول» عند أرسطو، «والواحد» عند أفلوطين و«المطلق» عند هيجل... وهكذا.

٣ - أن كثيراً من الغيبيات والأساطير التى غلفت الديانة اللاسماوية كانت حاوية لكثير من الحقائق الفلسفية، وكذلك نجد فى الديانات السماوية حقائق ونظريات فتحت آفاقاً كبرى للفلسفة والتفلسف، بحيث يمكننا القول فى الحالتين بأن الدين كان منبع حوار فلسفى طويل عبر التاريخ.

(ب) أوجه الاختلاف :

١ - لا تقتصر الفلسفة من حيث الموضوع على دراسة مسائل لاهوتية

وحسب، بل هى تدرس مشاكل ومسائل أكبر نطاقاً من تلك التى يتناولها الدين.

٢ - يلاحظ أن المنهج فى الفلسفة غير المنهج المستخدم فى الدين، فالأول يعتمد على الإيمان، ويقوم على التصديق القلبى، ويرتكز على العاطفة. أما الفلسفة فإنها تقوم على التفكير، وترتكز على الاستدلال وتعتمد على النظر العقلى. ولعل هذا هو ما دعا كيركجارد إلى ضرورة الفصل التام بين الدائرتين الدينية والفلسفية .

٣ - يقبل المؤمن بعض المسلمات الإيمانية التى لا يمكن أن يقبلها الفيلسوف بواسطة العقل، فالإيمان المسيحى مثلاً يقبل المفارقة المطلقة التى تهرب من كل منطق، وتفر من كل عقل.

وصفوة القول بأن الفسلفات المؤمنة أو بمعنى أدق أن الفسلفات التى اعتمدت على حقائق الدين ومسائله، أو قامت للدفاع عن مسائل دينية بحتة، أو حتى لتفسير وتأويل بعض المواضع الدينية هى فلسفات بينها وبين الدين أواصر قوية لا يمكن أن تنهار. كذلك هناك من الفلسفات التى تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية بدون أن يكون أمامها دين معين أو نص دينى محدد ، فلقد وصل أفلاطون إلى مبدأ أو مثال الخير وهو يقابل الله فى الفكر الدينى، كما توصل أرسطو إلي فكرة المحرك الأول الذى لا يتحرك من الوجهة الفلسفية وهو يقابل أيضاً الله فى الفكر الدينى. وقل مثل ذلك فى كثير من الفلسفات الأخرى.

على أنه يمكن القول أيضاً بأن الفلسفات التى أنكرت وجود الله إنما هى فلسفات اهتمت بالجانب اللاهوتى الذى أنكرته.

- ٣ -

نماذج لفلسفات تناولت الصلة بين الفلسفة والدين

(أ)

موقف كيركجارد
من الفلسفة والإيمان المسيحى

(أ) تقديم:

إن تناول هذا الموضوع يجعلنا نطالع عملين رئيسيين لكيركجارد هما Concluding unscientific Postscript, "Philosophical fragment" والواقع إن كيركجارد استهدف بهذين الكتابين بيان أوجه الاختلاف بين المعرفة الفلسفية وبين الإيمان المسيحى. ويدل عنوان الكتاب الأول على أن كيركجارد وضعه لكى يقابل به عن وعى النسق الفلسفى لدى هيجل[1] أما الكتاب الثانى فنلمس فيه رفض كيركجارد الكامل لأية محاولة تستهدف إقامة نسق ميتافيزيقى متكامل.

والواقع أن كير كجارد سرعان ما شعر بأن نزعة هيجل العقلية هى الطرف المناهض لفكره، وكان فى أعوام الجامعة لا يفتأ يصطدم بهيجل الذى كان يسيطر حينذاك - فى الأخص في البلاد الاسكندناڤية - على

---

(1) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959 P. 75.

النظر الفلسفى كله وامتد تأثير فلسفة هيجل، فشمل جميع الميادين، حتى لقد تشبع اللاهوت نفسه الذى وضعه شخص مثل مارتنس به تشبعاً عميقاً والواقع، أن كيركجارد لم يسلم فى البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلى لما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة Thesis إلى نقيضها Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis فى حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف الا عند المطلق Absolute[1] لكن كيركجارد بدأ فى الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود، أو - والمعنى واحد - توليده عقلياً فى مرتبته كأى مفهوم آخر. والحق أن الوجود الانسانى يأبى أن تقاد خطاه: وقد ذكر كيركجارد مشيراً إلى أعوام دراسته تلك، ما يكمن فى عنصر المهزلة فى موقف (المفكر الموضوعى المجرد). أى فى موقف الفيلسوف المثالى من الطراز الهيجلى الذى يصبح الوجود فى نظره - إذا رضى أن ينظر فيه - مجرد موضوع كغيره من الموضوعات، وهذا المفكر المثالى، أو العقلى، يتحول فى نظر نفسه إلى موضوع، أى يتوقف عن أن يكون موجوداً. وفى رأى مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره، مادام كون المرء ذاتاً وكونه يوجد مترادفين، والصفة المدهشة فى هذه العملية العقلية تتضح من أن موضوعيتها هى التى تقضى على الموضوع، ذلك أن الموجود جزء من المشكلة، وهو عنصر من عناصرها، فإذا حذفنا الموجود من المشكلة، فاننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية. والموضوع عبارة عن ذات أو هو على الأقل يتضمن

---

(١) على عبد المعطى محمد - بوزانكيت - الهيئة العامة للكتاب، اسكندرية ١٩٧٣ ص ٣٦ - ٥١.

الذات دائماً، بل أحرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هى أولاً، ومن البداية حتى النهاية معرفة الإنسان بذاته[1]. يقول كير كجارد: أن يعرف المرء بعقله كل شئ إلا ذاته، فهذا هو المضحك تماماً[2].

(ب) هجوم كيركجارد على النسق الهيجلى:

لقد نظر كير كجارد إلى النسق الهيجلى الفكرى المجرد على أنه نسق لا يستطيع أن يمده بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت[3]. فكير كجارد الذى تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلاً عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصوراتٍ وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية المشخصة، أو إلى الوجود الفردى وها هنا نلمس هجوماً مراً على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الإنسانى. يقول جون ماكورى: إن وجودية كير كجارد تبدأ بعينية الوجود فى مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل[4] فالوجود عند كيركجارد ليس فكراً أو تصوراً أو ماهية ولا يمكن تحديده عقلياً[5].

ويستمر كيركجارد فى هجومه على النسق الهيجلى فيرى من ناحية أن التحقق فى الوجود لا ينبع من فكرة، ولا يتم عن طريق تصور عقلى وإنما يتحقق الإنسان فى الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته

---

(١) المرجع السابق.

(2) Kierkegard, S.: Philosophical fragment, Princeton 1936. P. 237.

(3) The Ensyclopaeida of Philosophy, N. 4, 1967, P 337.

(4) Macquarrie, J.: Exitentialism; Apelican Book 1973, P. 42.

(5) Ibid., P. 45.

واختياره لقراره، ومخاطرته، ومسئوليته تجاه ذلك كله، ويرى من ناحية ثانية: أن النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلي، تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة في بوتقة بناء كلي شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات وتختفي في ثناياه كل التناقضات، لكننا نجد في الوجود أشياء لا تتوافق مع هذا النسق، كما أن في الوجود أموراً تظل متصلة بالمفارقة Paradox وهي لا عقلية بالمرة[1] والواقع أن إصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة، قد تأدى به إلى الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة[2] فكير كجارد نفسه يقرر بأن المفارقة لا يسيطر عليها الفكر، لأن الايمان يبدأ من حيث ينتهي الفكر[3] ويذهب إلي أن الفكر يفصلنا عن الواقع، ويبعدنا عن الحقيقة، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود[4] ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلي يتحول إلى هراء حينما نحاول تطبيقه، إذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية مسائل مثل: هل ولد سقراط في الوقت الذي أراده؟ ولماذا كانت أمه قابلة؟ ولماذا تزوج أكسانتيب بدلا من أن يتزوج بغيرها؟[5].

وهكذا ينتقد كيركجارد «الفكر الهيجلي المجرد» من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد يتجاهل ما هو عيني مشخص، ويغفل العملية الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الانساني النابع عن كونه مركباً من الأبدية والزمانية[6].

---

(1) Ibid., P. 45.
(2) Roubiczek., P.: Existentialism for and against, Cambridge 1966. P. 61.
(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, Garden city 1954. P. 68.
(4) Macquarrie, J.: Existentialism , P. 107.
(5) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief, P. 97.
(6) Kierkegaard, S.: Concluding unsientifie poststscript. P. 79.

ثم أن كيركجارد - وقد انبهر بهذا الكشف - مضى يتمادى فى معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل، بل رفض كل مذهب، كائناً ما كان[1] فلقد كتب يقول: إن المذهب يعد بكل شئ، ولكنه لا يفى بأي شئ على الإطلاق[2] ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات لا تحتاج فى ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلى ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية[3] كما أن اجتهاد أصحاب المذاهب فيما يبذلونه فى سبيل نوع من الكمال المنطقى يقضى على الإدراك للواقع المعيش فعلاً. ولهذا كان كير كجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشئ المغلق للشئ المفتوح[4].

وبهذه الضربة نفسها، يرفض كير كجارد الفلسفة: وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئاً غير معبر عن الوجود. والواقع أن الفلسفة بحسب تعريفها - قد وقفت نفسها على المجرد، أى أنها مرغمة باستمرار كلما التقت بالوجود على أن تتصور أنه ملغى وغير موجود، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود[5]. ولعل السبب فى هذا يرجع إلى أن الواقع العينى الذى نتصوره بعقلنا (أى المجرد) لا يمكن أبداً أن يكون ممكناً، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية، إذ

---

(١) جوليفيه، ريجيس: المذاهب الوجودية، ص ٧٥.

(2) Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments P. 8.

(٣) انظر كتابنا «المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية» دار الجامعات المصرية ١٩٧٧. الجزء الخاص بالمنهج الاستنباطى فى العلوم الرياضية ص ٢٩ - ٣٢١.

(4) Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments P. 79.

(٥) جوليفيه، ريجيس: المذاهب الوجودية ص ٣.

نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء، ان الواقع العينى لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده فى إمكانه، أما فى مجال الحياة فالأمر على اختلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان الممكن فى الحقيقة وجوداً[١] فلا وجود لفكر حقيقى إلا إذا كان وجوداً معيشاً.

ويلخص روبزيك هذا كله فى قوله: لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى، ذلك النسق الذى ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شئ عن العالم والانسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل. لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة، بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية، وعلى موقف تاريخى يجد فرد ما فيه نفسه،ومن هنا كانت الفلسفة عند كير كجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصورى المجرد[٢].

هذا هو موقف كير كجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشئ من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التى رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التى اعتنقها بشكل خاص.

---

(1) Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments P. 217.
(2) Roubiczek: Existentialism for and aganist, P. 55.

(جـ) التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي:

لقد ذهب كير كجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التى تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لا رباط بين الحقيقة الأبدية وبين الانسان.. إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله فى المسيحية. وفى حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها فى نطاق القلب، فالإنسان فى المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا فى الحقيقة، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصاً بدرجة كافية تجعله يزى الحقيقة الكاملة عن نفسه، وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتى تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيداً كاملاً. ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلوها، ذلك لأن الخلاص فى المسيحية لا يتكون من إنضاج أو تطوير شئ ينتويه الإنسان فعلاً، ولكن من إعادة الخلق التى تمكن الإنسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلاً من أن يتغرب عنها[1].

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الإنسان فى حالة **(صراع داخلى)**؟ فإن الاجابة تأتينا قائلة أن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان ذاتها: إذ هو يبقى متسماً بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسى، ويلج الأمر بكل قوته، يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها،

(1) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, P. 76.

مهما بلغ مداها، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية. طبعاً يمكنه أن يتلمس معونة الأساتذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل، ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تعنى أننا نعيش أو نحيا فيها، كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس.. إن الله وحده هو القادر على ذلك. إلا أننا قد نسمع صوت معترض يقول: ألا يمكن أن تحل صعوبات الانسان بنفس حريته التى أنتجت تلك الصعوبات؟ والإجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة فى النهر، لكننى لا أستطيع أن أجعلها ترجع إلىّ.. وبالمثل فإنى لا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنى أريد أو أرغب فى هذا لأن الإرادة أو الرغبة هى التى تحتاج إلى التحرر. إن ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتينى عن تحرك إثم النفس القديمة، والله وحده هو الذى يستطيع أن يمنحنى تلك النفس. ان التحول الذى يعترى الإنسان، يتضمن ضمن ما يتضمنه انتقاله اللحظى من اللاوجود إلى الوجود، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم (الميلاد الجديد) ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوى على إهداء أو منح نفس جديدة فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالنسبة إلى الفرد، فليس ثمة تحول بين الجماعات.. وهذا يعنى أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلاً.

يعتمد الإنسان إذن فعلياً ودائماً على الله.. لكن المشكلة تكمن فى كيفية قبول الإنسان لهذا الاعتماد الفعلى والدائم على الله دون أن تبطل حريته.. إن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل فى ضوء أى نسق فلسفى أو من

خلال أى منظور عقلى، إنها تحل فقط من خلال تقديم الله - بتحوله إلى إنسان وسط الوجود التاريخى - إحياء لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان. إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه فى صورة إنسان أو تحوله إلى ما يعادل الإنسان فى صورته وذلك فى المسيح.

إن الإيمان المسيحى يتعارض تماماً مع المعرفة الفلسفية، إذ المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقلى من الخلاص، ومن ثم فهى تقصر دون الإحاطة بالمأزق الانسانى، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من الإعجاز، والتى يحررنا الله بها وينقذنا من مأزقنا. وعلاوة على ذلك فإن إثبات الإيمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان، فنحن نعتقد أن ما هو أبدى قد دخله الزمان، وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الإنسان تجعلنا نثق عاطفياً فى الغفران الإلهى، وفى تسليم قلوبنا لله[1]. يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجرد والتأمل الميتافيزيقى الشمولى: إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر، وإنما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص، إنها تحول نظر المتأملين فى كل العصور وفى كل الوجود إلى التأمل فى مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا وكيف يعيش حياته[2].

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطى أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية، ذلك لأن العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا - أنت)، تلك

---

(1) Blackham, J.: Existentialist Thinkers, London 1961 P. 2.
(2) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief P. 78.

العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لأى نسق فلسفى، وتستعصى على كل برهان. إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا، لأنها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الإيمان المسيحى، الذى يستعصى أصلاً على كل القوى العقلية. كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد فى هذا الميدان، ففى العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهانى ننتقل فيه من العالم إلى الله كما أن البراهين البعدية A Postoriorie غير كافية، لأنها لا تحفل بالشر الموجود فى العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التى تحدث فى العالم دوماً من جهة أخرى، كما أن الأدلة الأولية A Priorie، (كالدليل الأنطولوجى) هى أيضاً غير كافية لأنها تنتقل من فكرة الكمال الإلهى إلى فكرة الوجود الإلهى لكن الفكر فى حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت فى هذا الصدد.

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله فى ضوء هذه الظروف هو أن تعترف بحدودها، وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل إليه عقلياً بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان علماً بأن محاولة التشبه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدى إلي بطلان الاعتقاد فى الله بدلاً من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولاً قبولاً عقلياً. والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فانها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية، ويحتوى على البشر بطريقة لا يجعل فى إمكان أى انسان أن يصبح إلهاً بمعنى خاص[1] فى حين أن الإله الحى

(1) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief P. 80.

الذى نعده فى المسيحية داخلاً فى علاقة (أنا - أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة، لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير. طبعاً هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق على صورة الله، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع إلى إساءة الإنسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الانسان، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل. ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية، بل أخذ صورة فعل شخصى يعيد الزمالة مع الله ويزيل الاغتراب الروحى. وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الإنسان الإله فى التاريخ.

ويرى كير كجارد أن أى محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لا جدوى منها، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله، وذلك لأن الإنسان - الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية - أنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق.

وفى هذا يقول بلاكهام: إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل[1] والإنسان - الإله فى التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين: فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون إنسانيين، لا من خلال تعلم قضايا منطقية، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية: والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن فى

(1) Blackham, J.: Six existentialist thinkers, London 1961 P. 4.

رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلى الخاص بدلاً من أن يقبل الخلاص من الله. إن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقلياً، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان - الإله تفسيراً عقلياً فان أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية فى ضوء أفكارنا الخاصة، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئاً عن حقيقة حدوث الإنسان - الإله فى التاريخ حدوثاً فعلياً.

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية، فإن مدخله فى تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقياً، فرأيه عن الطبيعة الإنسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية.. اللا تناهى والتناهى.. الحرية والضرورة يرتبط تماماً مع رأيه عن الإنسان - الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح. إن هجوم كير كجارد على بناة الأنساق الميتافيزيقية لا يجب أن يعمينا إذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث، فهناك تطابق أو توافق بين أ - المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الأبدى للخلاص، وبين ب - الإيمان كنقطة فى الزمان، تكون علاقة الإنسان بالله فيها قد تحددت نهائياً[1].

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونها حتى الآن. فان نقد كير كجارد لهما يعد بمثابة إسهام معاصر فى هذا المجال وهما:

---

(1) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief P. 81.

١ - الطريق الذى يركز على الوقائع التاريخية ويذكر عنه كير كجارد أنه ذلك الذى يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك. إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه، لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية فى الأساس فإنها لم تكن تاريخية وحسب، ومن هنا فإن أى إنسان محدد بالمدخل التاريخى وحده لن يكون دقيقاً.

٢ - الطريق الذى يركز على ما يسمى (الحقائق الأبدية) فى المسيحية، مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التى لا نتمكن من التيقن منها على نحو كامل. ويؤيد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتى تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية. إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذى يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التى يمكن فهمها عقلياً.

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التي تنادى بها الفلسفات إن الإيمان لا يرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم، والمسيح لم يكن: ١ - مجرد إنسان تاريخى كذلك لم يكن ٢ - حقيقة أبدية كلية فلسفية وحينما يرتبط الإثنان كما ارتبطا فى المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً، بطريقة يستعصى على العقل فهمها. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات فى الجزئيات. ولكنه لا يمكن أن يهتم

بهذا المزيج الفريد الذى هو: حقيقة كلية فى شخص تاريخى. ومن هنا ندرك أن الايمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل، ويظهر عنها تناقضات شتى.

الواقع أن كير كجارد كان قد وضع - منذ بداية حياته الفكرية - مبدءاً لم يدخل عليه قط تعديلاً فكان يقول: لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبداً: ذلك أننى لو أردت أن أتمسك - مهما قل ذلك - بما هو جوهرى فى المسيحية وأعنى الخلاص، لكان لابد من الطبيعى - إذا كان حقيقياً - أن يشمل حياة الإنسان كلها. وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية، أو بعد أن يصبح الإنسان مسيحياً ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية. إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهم ما هو الوجود المسيحى القائم على مقولات لا يعرف أى عقل أن يستنبطها[1] فإذا صح إذن أن المسلك الدينى وحده، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحى بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذى يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية، أو بتعبير آخر، ولكى نتحاشى التجريد، لا يمكن إلا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الإنسان مسيحياً[2].

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الايمان صورة من المعرفة العقلية،

---

(1) Kierkegaard, Sicknees unto death, Garden city 1945, P. 233.
(٢) جوليفيه، ريجيس: المذاهب الوجودية، ص ٢٧.

فلقد انتقده البعض قائلاً بأن رأيه هذا يميل تماماً إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما في الذاتية من معان، وفي ضوء هذا يبقى الإيمان مرتبطاً بالذات الفردية والارادة الفردية ولا يرقى إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة. لكن الواقع هو أن كير كجارد رفض أن يشير إلي حقيقة الله والتبدى التاريخي للمسيح كحقيقة موضوعية، لأن كلمة موضوعية ارتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التي تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا - أنت). لقد رأى كيركجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد، فلقد أدرك أنه ليس ثمة طريق يدخل به في علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كيركجارد. ومن الصعب مهاجمة هذا الادراك[1].

إن تحرر كيركجارد يقول بلاكهام: من الفلسفة النظرية وكذا يأسه المستمر، جعلاه يلجأ إلي الإيمان المسيحي، ويعتبر النسق الفلسفي الموضوعي وهما من الأوهام، لأنه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التي تواجه الوجود الفردي المشخص.

(د) المفارقة المطلقة:

إذا أردنا الآن أن نستخلص درساً نستبقيه من كيركجارد لقلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتي ينبع عن وجدان منفرد مشخص، يقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر، وتفر من أي منطق. وأن العقل حينما ينسى حدوده، أو حينما

(1) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief. P. 85.

يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه، يضل ويتوه، ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة،في حين أنه علاقة حية متخصصة تنبض بالعواطف[١]، وتتدفق بالوجدان ولهذا كان كيركجارد يردد دائماً: أن الإيمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة[٢].

إن حديثنا السابق يتضمن فى ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفات للعقل والفكر، فإن دائرة الايمان تخضع للمفارقة المطلقة التى هى لا عقلية بالمرة. وعلينا الآن أن نقترب عن كثب لنفحص تلك الدائرة الأخيرة فحصاً مسهباً.

رأى كير كجارد أن ليس ثمة حل إنسانى أو حل عقلى لمشكلة الوجود: ليس ثمة حل إنسانى لأن تناهى الإنسان، وقصور قواه، ومحدوديته وخطيئته، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه، وليس ثمة حل عقلى، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية[٣]. وإن قيل أن فى الوجود أموراً لا يمكن حلها حلاً عقلياً، أجاب كير كجارد أن فى الوجود أيضاً ما يظل متصلاً بالمفارقة وهى الطرف المضاد لكل ما هو عقلى[٤]؛ إذ المفارقة لا يسيطر عليها الفكر[٥]. ولعل فى هذا ما يفسر لنا إصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصوراته المجردة إذا كنا فى دائرة الإيمان المسيحى[٦]

---

(1) Blackham; J. K.: Six Existentialist thinkers, P. 3.
(2) Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief P. 110.
(3) Macquarrie. J.: Existentialism. P. 170.
(4) Ibid., P. 45.
(5) Kierkegaard, S.: Fear and Termbling. P. 78.
(6) Roubiczek, P.: Existentialism for and against, P. 61.

ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[١].

وقد يقال إن الاجابة الوحيدة على الوجود الانساني تتمثل فى المسيحية، لكن المسيحية ذاتها مفارقة[٢]. أو هى على حد تعبير كيركجارد ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها مفارقة[٣] إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت، بين الزمانية والأبدية، وبين التناهى واللاتناهى. إن المسيح: ذلك الانسان الإله فى التاريخ مفارقة بمعنيين فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة فى نفس الوقت[٤]. ومن هنا كان كيركجارد يردد ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير فكرى للمسيحية. إن الأمر يحتاج إلي قفزة موجهة نحو الإيمان[٥] قفزة في المجهول، أو سقوط فى هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجه.

(هـ) تحليل المفارقة تحليلاً عينياً:

حاول كير كجارد أن يعالج مسألة العقيدة من منظور فردى مشخص، وأن يفهم ماذا يعنيه الإيمان فى ضوء التجربة الشخصية.. وقام فى هذا الصدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الكتاب المقدس هما (أيوب) و(إبراهيم). ووصل من هذا التحليل إلى رؤية أكثر عمقاً للإيمان انتهت

---

(1) Blackham, J. K.: Six existentialist thinkers, P. 4.
(2) Blackham, J.: Existentialism, P. 35.
(3) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P. 96.
(4) Robets, D.: Existentialism and Religous Belief, P. 40.
(5) Macquarrie, J.: Existentialism, P. 170.

إلى أن الايمان ليس نوعاً من المواساة السهلة بل هو ضرب من الخوف والقلق، وتمكن به من أن يزيل النقاب عن فكرتين محوريتين صبغتا تفكيره الوجودي وهما فكرة (المفارقة المطلقة) وفكرة (السقوط في الهاوية) أو (القفز في المجهول) التي ترتبط بالفكرة الأولى تمام الارتباط.

يبدأ كيركجارد بتحليل شخصية (أيوب) الذى ضاع كل ما يملك من متاع، وأصبح فى بؤس شديد، دون أى سبب ظاهر. وحينما يتحدث كيركجارد إلى (أيوب) فإنه لا يتحدث إليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة، بل باعتباره شخصية عادية. فهو يخاطب (أيوب) أنت الذى أنا فى حاجة إليه.. نعم أنت لأنى أحتاج إلى إنسان يجوز له أن يشكو صارخاً، بأعلى صوته، حتى تتمكن أصداء شكواه من أن تصل إلى السماء حيث يتجاور الرب مع الشيطان فى تدبير الخطط ضد الانسان، إن تلك الخطط هى التى تحيل الإنسان إلي كيان مندهش، يرتجف خوفاً، ويرتعد ذعراً، ويمتلئ قلقاً، وهى أيضاً التى تتركه حائراً وسط دائرة من الغموض تكتنفه من كل جانب، فهو لا يعرف مثلاً: أين يوجد؟ وماذا عساه أن يكون؟ ومن الذى دفع به إلى العالم ثم تركه فيه؟. إنه لم يستشر فى ذلك كله.. وهو لا يدرك كيف اهتم بالعلم؟ ولماذا اضطر لأن يشارك فيه؟.. إن هذا يذكرنا بصيحة بسكال: إننى مذعور ومبهور من وجودى هنا دون أن أكون هناك فليس ثمة من سبب يبين لى لماذا أكون هنا ولا أكون هناك.. ولماذا أوجد فى هذا الزمان دون زمان غيره.. من الذى ألقى بى إلى هنا؟ بأمر من وبتوجيه من منحت هذا المكان فى هذا الزمان المعين؟ كيف أكون إذن مسئولاً عن مولدى.. وكذلك عن شخصيتى،

وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس؟ وإذا كنا نأتى إلى العالم دون أن نطلب المجئ إليه فإننا ننتهى منه أيضاً دون أن نطلب الانتهاء منه.. بداية غامضة إذن ونهاية أكثر غموضا[1].

أن تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الإنسان وكذلك لموته هى مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرصون على أن يضعوا فى أذهاننا أن معظم وجودنا ينبغى أن يظل سراً ولغزاً غامضاً، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره. كما لا يمكن لنا أن نلجأ إلى التبسيط المخل لحياة كل منا عن طريق استبعاد كل ما لا يمكن تفسيره. ومن هذا المنطلق استطاع كير كجارد أن يكشف المعنى الحقيقى للإيمان.

حاول أصدقاء أيوب أن يَخففوا عليه الأمر وأن يواسوه، قائلين له: لا تتألم يا أيوب... إن سبب ما أنت فيه عقاب لأخطائك.. وعليك أن تتحمل الألم حتى تتطهر من رجس الأخطاء؛ لكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك البساطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقى.. ذلك لأنه يشعر شعوراً داخلياً عميقاً بأنه على صواب حتى لو كان هذا الصواب ضد الإله... إن سر أيوب، وسر قوته الحيوية، ورباطة جأشه، هو شعوره بأنه على صواب رغم كل شئ أنه على صلة طيبة بالله وأن قلبه يتميز بالصفاء والنقاء، وأن الله يعلم هذا عنه.. لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده[2] إن هذه المفارقة المطلقة Absolute Paradox المتمثلة فى معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضة الوجود كله له رغم ذلك كله قد أدت به إلي أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الإيمان،

---

(1) Roubiczek, P.: Existentialism, for and against; P. 57.
(2) Kierkegaard, S.: Repetition, Oxford 1942; P. 112.

وإلى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة إلى الله... وإلى أنه لا يمكنه بالتالى أن يفهم الله فهماً كاملاً، ومن ثم فإن عليه أن يقبل ما هو غير معقول، وأن يشكر الله على كل شئ حتى فى خلقه لمخلوقات لا غايات ظاهرة لها[١] إن الإيمان يتطلب التسليم الكامل (فلكى يقوم الإيمان بتحركاته،يجب على أن أغمض عيناى وأن أنغمر بثقة فى اللامعقول)[٢] إن علىَّ أن أخاطر بالقفز فى الهاوية Abyss[٣].

إن معنى التحركات المتضمنة فى فعل الإيمان، ومعنى فعل الإيمان ذاته يمكن أن يتضحا بصورة أكبر إذا انتقلنا إلى قصة، (إبراهيم) - وكيركجارد يحاول هنا أن يستعيد حياة الموقف الوجودى المشخص الخاص بـ (إبراهيم). كان أمام (إبراهيم) وعد إلهى بأن البركة ستحل فى أجناس العالم كله عن طريق ذريته. وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثاً، ومع ذلك ظل إبراهيم يعتقد فيه[٤] فحينما ولد لإبراهيم وهو شيخ هرم صبياً، طلب منه الله بعد فترة أن يضحى به عن طريق ذبحه... ها هنا يكون كل شئ قد ضاع... بطريقة أكثر رعباً مما لو كان لم يأت له ابن على الإطلاق... وها هنا يكون الفعل الإلهى بمثابة سخرية من إبراهيم[٥]. إن الله يقدم على معجزة منافية للعقل بمولد إبراهيم - ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الأب بذبح ابنه.. ترى من هذا الذى يهدم أصل ذرية إبراهيم؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتياً وبابن طاهر برئ؟ لقد ضاع كل شئ[٦].

---

(1) Roubiczek, P.: Existentialism for and against, P. 58.
(2) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling P. 44.
(3) Roubiczek, P.: Existentialism for and against, P. 58.
(4) Ibid: P. 21.
(5) Ibid: P. 24.
(6) Ibid: P. 25.

كان على (إبراهيم) أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما فيه من مفارقة مطلقة.. لكنه أبطأ فى التنفيذ - فلم يذبح ابنه فى الحال تنفيذاً للأمر الإلهى؛ إذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام... يهيم به على قمم الجبال وحينما استقر على المكان... جمع الأخشاب وشحذ السكين وانتابته حالات عنيفة من الخوف والفزع والرعب فلح كير كجارد في تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية.. ثم تحدث المعجزة... أو تحدث المفارقة المطلقة وهى تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والأمل... كانت بقلب (إبراهيم) ثقة كاملة وأملاً رحيماً بأن كل شئ سيصبح على ما يرام، وأن ما هو غير مقبول سيصبح مقبولاً، وذلك لأن الله نفسه هو الذى طلب منه أن يذبح ابنه، ولو كان الأمر ليس إلهيا لما أقبل (إبراهيم) على الشروع فى التنفيذ... ولكان فعله هذا يعد شروعاً فى القتل أو الاغتيال... لكن المفارقة يجب أن تظل كذلك إلى النهاية ولا يمكن لإبراهيم أن يتحدث عن هذه الثقة حتى لنفسه، لأن مثل هذا الحديث سيحيل التضحية إلى ضرب من ضروب الزيف. لقد كان على (إبراهيم) أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب وبين أمان وظفر نهائى، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والأمل، كان بإمكان (إبراهيم) أن يستشعر الأمل ولكن لم يكن فى إمكانه أن يعبّر عنه[1]. إن فعل الإيمان وهو الاستعداد الدائم المتجدد للإيمان والقبول والتسليم بما هو مفارق لا يمكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقى.

والواقع أن تصور كير كجارد عن الخوف هو تصور خاص، فنحن لا

(1) Roubiczek, P.: Existentialism for and against. P 59.

نخاف هنا من خطر يمكن مقاومته، أو من موقف واضح أمام العقل والفهم يتهددنا فى أيام أو سنين، إن الخوف يعنى هنا الشعور بأن الأرض التى نقف عليها هشة ومن ثم لا أمان ولا يقين، إنه شعور بعدم الثقة فى أى كائن. وتمتد عدم الثقة هذه لتشمل الله فى فترات طويلة (كل شئ ضاع). وحينما تهتز أسس كل شئ فى حياة الإنسان، بهذا النوع الأصلى والميتافيزيقى من الخوف، فحينئذ فقط، يكشف الإنسان ويخبر تماماً تلك الحقيقة الدفينة فى أعماله، التى يدعى الدين أنه يعالجها. وفى الوقت نفسه تؤكد المفارقة المطلقة على أنه لا يمكن للإنسان أن يطلب ما هو واضح وقاطع وسريع، إذ عليه أن يخاطر (بالقفز فى الهاوية) القفز فى أعماق الهاوية التى تفصل الإنسان عن الله، ذلك الذى لكى يكون إلها يجب أن يتسامى عن دائرة المعرفة الانسانية.

إن الطبيعة المفارقة للوجود، رغم أنها تتضمن الخوف والمعاناة، فإننا يمكن أن نخبر متضاداتها، ومن ثم نتحرر منها، بشرط وحيد وهو أن نقبل المفارقة قبولاً تاماً. ويرى كير كجارد أنه من المستحيل أن نفرض على إنسان عقيدة دون أخرى، ومن المستحيل أيضاً أن نفرض عليه عقيدة معينة رغم اشتياقه اليها واندفاعه نحوها. إن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يخاطر بالقفز فى المجهول، ذلك لأن الإنسان أيا ما كان موقعه - ليس منعدم القوة تماماً، نعم قد نرتعد خوفاً لأن عنصر المفارقة يتضمن أن أى اختيار لنا يعتبر مخاطرة مؤلمة، لكن قرار القفز هذا لا محيص عن تدعيمه ومساندته، فالمفارقة لا يمكن أن تحل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة، انها تحل بواسطتنا نحن كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه فإما أن تكون هناك مفارقة تتعلق بعلاقة

مطلقة بين الفرد الإنسانى وبين المطلق، أو أن يفقد إبراهيم[1]،إن المفارقة التى لا يمكن الاستغناء عنها فى دائرة الدين تؤكد على مخاطرة القفز... إن علينا أن نقفز بين يدى الله، إذا كان علينا أن نهزم خوفنا الميتافيزيقى.

أكد كيركجارد على الهوة السحيقة التى تفصل الإنسان عن الله، وهذا يتضمن - ظاهرياً على الأقل - أن ليس ثمة شرارة إلهية توجد فى الإنسان وان كان الأمر كذلك، فلماذا إذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز فى المجهول أو فى الهاوية؟ إن هذا النقد رغم وجاهته ليس صحيحاً لأنه يتجاهل المفارقة التى تقف ضد كل ما هو عقلى، والتى تستعصى على كل تفكير. إن كير كجارد يستخدم العقل إلى أقصى حدوده، لكنه يقبل ما هو لا عقلى حينما لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخرى، أو حينما لا يستطيع العقل أن يؤدى مهمته. ذلك أنه رغم أن الخوف والرعب وهى تجربة هدمية فإن لها جانبها الايجابى فإذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الإنسان فإنه قد يتأذى منه - إذا تعمقت به خبرته - إلي اكتشاف الحقيقة التى تأخذ بيده نحو الخلاص[2].

هذه الآراء تؤدى بكيركجارد إلي أن يجعل من الإيمان والمخاطرة التى يتطلبها الإيمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقى. والإيمان فى نظره هو الحقيقة فى أعلى صورها لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان، ولكن أيضاً لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية التى سبق ذكرها، وعدم اليقين الموضوعى لأن الايمان لا معقول - يمنعنى من

---

(1) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling P. 187.
(2) Roubiczek, P.: Existentialism For and against, 61.

الإفصاح عنها إلا في العاطفة وفي الشعور بأن وجودي بأكمله - حتى في الأبد - مهتماً بها يقول[1] كير كجارد: تبلغ الذاتية أقصى مداها في العاطفة، والمسيحية هي المفارقة، والمفارقة والعاطفة تتفقان معاً اتفاقاً تاماً والمفارقة تتمشى مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجود[2].

ويرى كير كجارد أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبداً في داخل وحدة الوجود كما ارتأى ذلك اسبينوزا، لأن هذه التجربة في الداخل مفارقة وسر، من حيث أن الأبدى الذى تؤدى إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخياً وزمانياً. وذلك الشئ المتعاليَ الذى تعلق واصطدم به - في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي - هو دائماً المفارقة المطلقة التي هي الإنسان - الله أي المسيح. ومن طريق صلتي به، تلك الصلة التي ينبغي أن تكون معاصرة أعيشها في الآن أحقق ذاتي فيما تضمه هذه الذات من أبدية، وأحصل بذلك على حالة السعادة الأخيرة[3]. ذلك عن المفارقة أما عن السر الذى ألمسه هنا، والذى يحدد أعمق ما في الألم الذى يعانيه المتدين، فهو (سر التعالي) المطلق، الذى من حيث هو كذلك، ليس بالضرورة أي ارتباط بشئ سوى ذاته. وهو - مع ذلك - لا يوجد بالنسبة لي إلا في الصلة التي لي معه، وبفضل وعيي بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفي - لا العقلي - كل ما في الحياة الباطنية مَن ثراء. إن اتصالي بالمتعالي هو ثمتئذ اتصال أحياه، لا مجرد اتصال أتصوره لأنه في جوهره ليس معرفة.. أو فكراً... أو فلسفة. إنى

---

(١) جوليفيه ريجيس: المذاهب الوجودية ص ٤٠.

(2) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P. 255.

(3)

ألمس مطلقى الخاص وأحياه فى الوقت نفسه. هذا هو سر المثول (أمام الله). أو بتعبير أدق - كما لاحظ كيركجارد (أمام المسيح)[1].

إن الوجود المسيحى - شأنه فى ذلك شأن كل وجود آخر - وجود قلق نتيجة التوتر والانفعال العاطفى[2]. فالوجود الحق الذى لا يمكن أن يفهم إلا فى علاقته بالمسيحية، أو بتعبير أدق مع واقعه «الوجود فى الذات»[3] يتفتح عن سرمد، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة. إنه انتظار واختيار، وجد وتفكير، مخاطرة وكسب، حياة وموت، مستقبل يعود إلى الظهور على صورة الماضى، وماض يتمثل فى المستقبل، اتصال وصراع، وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى. الإنسان يوجد إذن فى حالة تعطى فيها المتقابلات المتطرفة معاً دائماً فى تعارضها نفسه، وهو لذلك يعرف القلق ثمرة السكينة. ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائماً، وثوباً إلى ما وراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية، واجتيازاً لمهاوى العقل المجرد، ومخاطرة بالكل وبنفسه، وتأكيداً فى اختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبدى وتأكيداً للذات، وتأكيد لها فى الوقت نفسه باعتبارها أبدية[4].

ولكن أيكون كيركجارد بهذا الرأى الذى أتى به عن (العبث) وعن (المفارقة) اللتان تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنسانى؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلاً وفى

---

(1) Kierkegaard; S.: Sickness unto Death, P. 224.
(2) Blackham, K.: Six existentialist thinkers, P. 7.
(3) Kierkegaard, S. Concluding unscientific postscript, P. 255.
(٤) جوليفيه، ريجيس: المذاهب الوجودية ص ٤٤ - ٤٥.

العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع، كما أن آراء كير كجارد فى هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى عصره ومن المفكرين والباحثين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة.

لقد ذهب كير كجارد بغية توضيح العقيدة المسيحية، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفساً سليماً وصحيحاً فى الجو الصحى والمبارك لعبثية تفر من كل منطق، ولمفارقة تهرب من أى فكر، ولا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج، ولا تعبأ بأي ارتباط بين علة ومعلول. إنها تمزق كل القوانين، وتحبط كلَ منهج، وتهدم أى نسق صارم من الأنساق العقلية، إنها قريبة من الحب الأعمى... فإذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح أعمى كلية[1]، فإنه يصبح قادراً على أن يلج فى حب حقيقى صادق، على أن يتمتع ببركة هذا الحب، أما إذا فتح عينيه، واستخدم ضياء العقل، ونور الفكر فإن الحب عنده لابد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضى على تدفق العاطفة، وهياج الوجدان، وثورة الشعور. وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية، فلا معقولية المسيحية تتطلب قدراً هائلاً من العاطفة، وقوة متدفقة من الحماس، نستطيع بفضلها أن نقبل على مخاطرة «القفز فى الهاوية» دون أن نتريث، أو أن نتردد ، أو أن نفكر، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضى على شوقنا العاطفى الجارف المتجه نحو الإيمان، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحبة.

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كير كجارد الذى يقرر بأن العقيدة

---

(1) Johnson, H. A. and Thulstrop N.: A Kierkegaard critique; Library of congress, U. S. A. 209.

الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أى نوع من المعرفة العقلية، كما نستطيع أن نعى بأن الايمان مثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتداخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية. أن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عابئ بالتناقضات النظرية التى لا حلول لها.

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية، وأن المسيحية مفارقة، أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل: أيوجد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الإيمان وبين العقل؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأنه لا دور اطلاقاً للعقل فى مسألة الايمان؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحى يجعل الفكر فى مرتبة أدنى؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسى يتعلق بموضوع الإله الأبدى المتجسد فى الزمان. إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلى بين الإله الأبدى وبين الإنسان الزمانى.. هذا الارتباط الذى يمثله السيد المسيح: الإنسان .. الإله فى الزمان.

إن المفارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل فى تحول الحقيقة الأبدية إلى وجود زمانى: أى تحول الأبدى إلى انسان يوجد ويولد وينمو غير متميز فى ذلك عن أى فرد انسانى[1] يقول كيركجارد: إن وجود ما هو أبدى فى الزمان، وخضوعه من ثم للميلاد والنمو والموت.. هو إخلال بكل فكر[2]. كما يذكر فى كتاب Training in Christianity أنه

(1) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P. 188.
(2) Ibid., P. 513.

ليس ثمة أمر أدعى إلى الجنون المطبق، من تصور إنسان مفرد على أنه الإله.. إن هذا التصور لا يمكن قبوله في الأرض ولا في السماء ولا في أي تفكير خيالي[1].

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن المسيحية ليست مذهباً وليست نسقاً فكرياً، وأننا نقع في الخطأ حين نعتبر مفارقة الإله... الإنسان في التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الأنساق الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس[2].

غالباً ما كان كير كجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماماً للمفارقة المطلقة؟ وفي تناول كير كجارد المبكر لهذا الموضوع (١٨٤٢ - ١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان في التاريخ هو المفارقة النهائية، وأن هذه المفارقة تتمثل في أن ابن الله أصبح إنساناً حاضراً في العالم، عائشاً فيه، كأي فرد انساني[3].

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية في تناول كير كجارد لهذا الموضوع هي المفارقة المطلقة أم العاطفة العمياء.. بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان كير كجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله في التاريخ) ثم خرج منه بوصفه للعاطفة العمياء ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان الإله في التاريخ قبولاً إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير، ودون وعي بتناقضات هذه المفارقة؟

---

(1) Kierkegaard, S.: Training in christianity P. 84.
(2) Johnson, H. A. and Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P. 211.
(3) Ibid., P. 215.

وهناك أمر آخر فى المفارقة المطلقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء، وهذا الأمر يتعلق بالتجسيد Incarnation يقول كير كجارد فى كتابه Philosophical Fragments «إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى القلب الإنسانى»[1] إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل وانما النفور هنا نفور قلبى يخص القلب وحده... إنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر لكنه يتغلغل إلى الأعماق.. إلى سويداء القلب.. والسبب فى ذلك هو أن هذا التجسيد يجرح ثقة النفس الإنسانية، ويدمى مشاعر الإنسان.

ولكى نحصل على فهم دقيق لتصور كير كجارد عن المفارقة علينا أن نذكر أمثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية: مفارقة الإنسان الإله فى التاريخ: فهناك مفارقة التجسد التى ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنوناً للعقل ونفوراً للقلب... هى مفارقة لأن التجسد يعنى أن ما هو أبدى حين يتجسد فإنما يتجسد فى زمان معين، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله... إن التجسد يؤدى إلى الخلط بين ما هو لاهوتى وبين ما هو ناسوتى، كما يؤدى إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضى، وها هنا تكمن المفارقة. هناك أيضاً صعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلى وفهمنا الإنسانى حين نحاول النظر إلى العناية الإلهية.

وحين نحاول تفسير Redemption نجد أن هذان الأمران: العناية الإلهية والفداء، يمكن أن نؤمن بهما فحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولاً

---

(1) Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments, P. 36.

عقلياً[١]. ضف إلي ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادين، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل، فالتبدى يقترن بالسر، والسعادة ترتبط بالألم، واليقين يتحد باللايقين، ويسر الحياة الدينية يرتبط بعسرها، كما تتوحد الحقيقة بالعبث[٢].

نحن الآن فى وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كير كجارد قد نظر إلى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر خلاف ذلك.

لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه فى ذلك كثير من المفكرين والباحثين، أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفى نقيض مع الفكر والعقل والفهم، لكن باحثاً دانماركياً هو N. H. Soe يرى خطأ التفسير الذى ذهب إليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها فى صراع دائم مع العقل أو باعتبارها مضادة للفكر والفهم. وقد ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد مع الخبرة العملية اللاعقلية التى لا تخضع ولا تفسر فى ضوء التصورات العقلية، ولا تقبل قط الا فى دائرة الإيمان هو أمر خاطئ تماماً، فليس ثمة نص كيركجاردى واحد يحتمل مثل هذا التفسير[٣]. ويمضى Soe فى بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعماً نفسه بقول لكير كجارد يقول فيه: إنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم، لكن وجه الصعوبة

---

(1) Johnson, H. A. and Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P. 216.

(2) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript. P 337.

(3) Johnson, A. H. and Thulstrup: N. A Kierkegaard critique P. 217.

تتمثل فى محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقناالفكرية[١]. وهذا الأمر لا يصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلي ذلك بوهلين. إن كير كجارد يمثل فى نظر Soe ذلك المفكر الأمين الذى يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه فى بناء نسقى كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال. والواقع أننا لا يمكن أن نبنى العقيدة على هيئة نسق استنباطى Deductive System نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التى تكون القضايا الأولية Primary Propositions وذلك فى تسلسل محكم، وانتقال فكرى، يسوده الترابط واللاتناقض، إذ نحن لا نستطيع أن نستنبط فكرياً مسائل الخلاص والتجسيد من مقدمة أو أكثر. ونحن لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائى Inductive Method فنحن لا نستطيع فيما يتعلق بالعقيدة أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءاً من ملاحظات وتجارب وفروض[*] ويكفى أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذى أكده وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهباً. إننا نواجه هنا برسالة آتية من الخارج.. إعلان ما لا يمكن أن نعى ضرورته المنطقية.. فالله وحده هو الذى يعى تلك الرسالة ويفهم ذلك الإعلان.. وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب[٢].

---

(1) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P. 514.

(*) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستقرائى يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية، دار الجامعات المصرية. الاسكندرية ١٩٧٧.

(2) Johnson H. A. and N.: A Kierkegaard critique. P. 218.

ولقد ذكر كير كجارد فى إحدى يومياته، أن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية، هى الحقيقة من حيث هى متعلقة بالله، ولا يعنى هذا أن العقل يموت وينتهى حيث توجد مفارقة، إذ يمكن للعقل فى هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلى.

ويذكر Soe في مقالته الرائعة التى وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان (رأى كير كجارد فى المفارقة) أن بوهلين اقتطف عبارة كير كجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفساً صحياً مباركاً فى العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكى يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقة ومنغمسة فى المفارقة، وفى ذلك ما يبعدها تماماً عن رزانة العقل، وثبات الفكر. ويرى Soe عدم صحة هذا الرأى الذى قاله بوهلين ويستند إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتى فى تصور المسح الذى هو الإله المتجسد فى صورة عبد أو إنسان كما يستند كذلك إلي معنى ذكره كير كجارد فى كتابه (نتف فلسفية) يقول فيه أن: (العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التى تقوم بين الفرد والإله)[1] ها هنا يمكن أن تعنى المفارقة (سقوط العقل) أو (العاطفة المفارقة للعقل)[2].

ويضيف إلى ذلك نصاً كيركجاردياً هاماً، يرى أن المفارقة تصور Concept وأنها لا يمكن أن تكون (لا شئ) أو (هراء) من حيث كونها علامة من العلامات التى تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعلقها يقول كير كجارد: إنه لأمر سطحى أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً

(1) Kierkegaard, S.: Philosopical Fragments, P. 37.
(2) Ibid., P. 38.

تضم تحتها كل أنواع العبث الذى يفر من كل فكر ومنطق... إن المفارقة والعبث لا يمكن للعقل أن يحولهما إلى لا شئ أو هراء، إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما: لا يمكن أن أحل هذه العلامة، أو هذا اللغز.. ولا يمكن لى أن أفهمهما لكن هذا لا يعنى أنهما مجرد هراء أو لا شئ[١].

قرأ كيركجارد مؤلف ليبنتز المعنون بـ Theodice فى عام ٤٢ - ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبنتز على معاصرة بايل Bayle فى نقطة هامة وهى أن بالإمكان التوفيق بين العقيدة والعقل، أو يمكن إقامة توافق بين العقيدة والعقل، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك توفيقاً أو توافقاً بين العقيدة والعقل. تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Leibntiz وبمعالجته لهذا الموضوع فى مقدمة الـ Theodice واستوقفته عبارة موجودة فى ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز to see تستخدم لذلك الذى يعرفه الفرد من العلل. to believe تستخدم لذلك الذى يمكن أن يستنتج من المعلولات(*) والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس ما عبر ليبنتز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل.. فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك فى يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن العقيدة شئ يعلو على حدود العقل ويتجاوزها[٢].

---

(1) Kierkegaard, S.: Journal No. 10033.

(*) لمعرفة أكبر بموقف ليبنتز فى هذه النقطة وغيرُها يمكن للقارئ أن يرجع لكتاب المؤلف ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.

(2) Johnson, H. A. and Thulstrup N.: A Kierkegaard critique. P. 215.

إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كير كجارد كان متفقاً تماماً مع ليبنتز، وفي جميع آرائه... إذ أن الأول لا يمثل تياراً عقلياً مثله المفكر الثاني خير تمثيل... لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهي خالية من أي لبنات فكرية أو أنساق منطقية، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لا شئ[1].

والواقع أن كيركجارد أعلن مراراً وتكراراً أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيباً عقلياً، ولم ينسقها تنسيقاً منطقياً، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبي أكثر من كسبه لفهمهم العقلي. وها هنا وجد كيركجارد كل رضاه في القول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كي يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والاتجاه نحو الذاتية. يقول كيركجارد في حاشية غير علمية أن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماماً... والمسيحية هي المفارقة، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذي يكون على حافة الوجود[2] وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة[3].

والحق أن ماهية الانسان عند كيركجارد تتمثل في الذاتية... والذات الحقة عنده ليست الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية... وإذا لم يكن العقل في (الذات العارفة) على قناعة بالمفارقة، غير قادر على استيعابها،

---

(1) Kierkegaard, S.: Journal No. 1033.
(2) Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript, P. 225.
(3) Johnson, H. A. and Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P. 271.

إن المفارقة تناسب الإنسان... الموجود.. الذات الإنسانية الأخلاقية كما تناسب (اليد الجولف)[1].

والواقع - يقول جونسون - إن كيركجارد كان مقتنعاً بأن المحتوى الفكرى للمسيحية ليس لا شئ لكنه يفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل، ودائرة الإيمان هى دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة إيمانياً وقلبياً، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتى من الخارج وتأتينا بالخلاص[2].

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كيركجارد، فالواقع أن كيركجارد كان مخطئاً من عدة نواح، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الارثوذكس المعاصرين له والتراث اللاهوتى الكلاسيكى كله، لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة طبيعة وجود الله... وتعلم من الأغريق ومن اللاهوتيين أى من رجال الفلسفة ورجال الدين،ومن ثم أدرك مدى المفارقة فى قولنا أن الله الأبدى يظهر فى الزمان وبصورة تاريخية، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هى أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط إلا فى المسيح المتجسد، فإن رأيه كان ولا بد سيختلف، كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الإنسان فى التاريخ مفارقة، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفساً صحيحاً ومباركاً من خلال أبدية المسيح المتجسد، حينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليونانى للأبدية هو تصور زائف.

---

(1) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P. 281.

(2) Johnson, H. A. and Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P. 221.

(ز) امكانية اللاهوت والدفاع عنه فى ضوء المفارقة والعبث :

الواقع أن التمييز بين العقيدة السقراطية – ولقد أعجب كيركجارد بسقراط إعجاباً كبيراً – وبين العقيدة المسيحية ليس إلا مجرد تمييز بسيط يتعلق بموضوع العقيدة وحسب، إن موضوع العقيدة المسيحية هو المفارقة، والمفارقة هى بالطبع مقولة جديدة لم يعرفها العقل الإغريقى من قبل، ولن يقبلها العقل الانسانى بوجه عام، إذ كيف يمكن للإنسان أن يقبل شئ على أنه حقيقى فى حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الإنسانى أن يقبل حقائق إلهية مطلقة تقف على طرفى تضاد مع براهين العقل وحجج المنطق؟ لقد شرح كيركجارد هذا التصور عن المفارقة كإجابة عن تساؤل لسنج Lessing واعتبر شرحه هذا نموذجاً للإجابة المسيحية على هذا التساؤل.

لقد تساءل لسنج – وكيركجارد يذكر هذا التساؤل فى كتابه Philosophical Fragments عما إذا كانت النقطة التاريخية لرحيل أو صعود السيد المسيح ممكنة بالنسبة للوعى الأبدى؟ وكيف يمكن لمثل هذه النقطة التاريخية أن يكون لها اهتمامات أخرى غير الاهتمام التاريخى وحسب؟ وهل من الممكن أن نقيم سعادتنا الأبدية على معرفة زمانية أو تاريخية؟ لقد جعل كيركجارد من مثل هذه التساؤلات موضوعاً لكتابه (نتف فلسفية) (١٨٤٤) ذلك الكتاب الذى اهتم فيه للمرة الأولى بمشكلة الحقيقة المسيحية وصاغها بطريقة فنية دقيقة. أما كتابه (حاشية غير علمية) الذى ألفه عام ١٨٤٦ ففيه دراسة وافية لهذا الموضوع بكل جوانبه وتفاصيله[١].

---

(١) تحدث كيركجارد عن المفارقة فى الخطيئة Sin على وجه خاص فى عملين آخرين =

والواقع أن المسيحية وحدها من بين الأديان الأخرى هى التى عنيت بمثل هذه التساؤلات، وقدمت الإجابات عليها: ففى المسيحية ظهر الأبدى فى الزمان، وأصبح الإله إنسان فى المسيح، كما أن المسيح هو الذى يقود الإنسانية نحو الخلاص الأبدى.. إذا آمن به الإنسان.. أى يقوده نحو السعادة الأبدية. هذه هى الإجابة على تساؤلات لسنج، التى انتهت بكيركجارد إلى أن يقرر أن فعل الإيمان يتمثل فى القفزة اللاعقلية وهذه القفزة تتم بواسطة الاختيار المؤسس على الحرية[1].

تلكم هى الحقيقة التى تؤلف المفارقة الأساسية للمسيحية: مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين. ولنضرب على ذلك مثلاً من مفارقة الخطيئة الأصلية فهذه الأخيرة مفارقة لأنها تجمع بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الأولى هى مقولة الوراثة وهى مقولة طبيعية تعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء إلى الأبناء. والثانية مقولة الذنب وهى مقولة روحية وأخلاقية. والسؤال الآن كيف نرث الشعور بالذنب وهى صفة غير طبيعية لا تنتقل الينا بالوراثة؟ إن هذا الأمر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعملية على حد سواء ومع ذلك فعلينا أن نؤمن به.

ونفس الأمر ينطبق على المفارقة الأساسية تلك التى تنشب أظافرها فى كل مفارقة أخرى ألا وهى مفارقة الإله الإنسان فى التاريخ: تلك

= مرتبطين هما: Concept of Dread و Sickness unto Death عام ١٨٤٩ وفى عام ١٨٥٠ تناول كيركجارد المفارقة من وجهة نظر لاهوتية صرفه وذلك فى يوميات هذا العام.

(1) Johnson, H. A and Thulstrup N.. A Kierkegaard critique Library of congress U S. A 1962 P 166

المفارقة المطلقة التى تشير إلى أن إلله الأبدى يتغير حين يتجسد ويصير زمانياً وتاريخياً.. إنه يظهر على شكل انسان.. أو حتى فى صورة عبد، بل إنه يتحمل كل صنوف العذاب والمعاناة من أجل الإنسان[1].

ترى أيوجد شئ يخرق قواعد العقل ويهدم منطقية الفكر، مثل هذه المفارقة التى تجعل الأبدى زمانياً، والثابت متغيراً.. يولد ويموت؟ ها هنا يكون على المسيحى أن يوقف عقله ومنطق تفكيره، وأن يقف عاجزاً، وهو حينما يفعل ذلك، يدرك لأول مرة أن لعقله حدوداً لا ينبغى أن يتجاوزها، وأنه هنا أمام دائرة خاصة، تتجاوز نطاقه وتعلو فوق فهمه. ورغم ذلك كله يدعونا كيركجارد إلى أن مفارقة المسيحية تؤلف الحقيقة القصوى للإيمان، كما أنها تؤلف موضوع فعل الإيمان الخاص.

والواقع أننا إذا لم نقتنع بالتجاوز المطلق لموضوع الإيمان، وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضوع، فإن النتيجة هى أننا لا نبحث فى طلب الإيمان، وإنما نبحث فى مجرد طلب براهين أو أدلة تؤدى إلى اقتناع العقل دون القلب والوجدان. إن الإنسان لا يؤمن قط إلا إذا اعتبر المفارقة موضوعاً خاصاً بالإيمان، وتلك المفارقة تتعارض كما ذكرنا وتتناقض مع العقل بجميع قواه، وهناك صيغة كثيراً ما رددها كيركجارد فى: «نتف فلسفية» و«حاشية غير علمية» تقول: «لا يكون الإيمان حيث لا تكون المفارقة لكى تؤمن بالمسيحية»[2].

---

(1) Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript, P. 528.
(٢) انظر Concluding Unscientiftic Postcripts, Phil- Philosophical
osophical Fragments فى مواضع متفرقة.

والواقع أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين: لحظة التجسد The moment of the icarnation والتى يصبح فيها الله إنساناً، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح The moment of imitation of chirst اللحظة الأولى تعبر عن اجتماع الأبدية بالزمان، واللحظة الثانية تعبر عن اجتماع عمل المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الأبدى. والحق أن على كل مؤمن أن يضحى بنكران ذاته كى يستقبل بركة الله، إن المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لا يطلب رجال فكر.

ولقد كتب المفكر الايطالى C. P. S, Fabro(*) تحت عنوان: «عبث العقل ومفارقة الإيمان» يقول إن اتجاه كيركجارد اللاعقلى جعل الكثيرين يهاجمونه، وهؤلاء ليسوا فلاسفة عقليين وحسب بل يمثلون جمهرة من المسيحيين واللاهوتيين أيضاً ولقد كان النقاش حاداً بخصوص النقاط الثلاث التالية:

١ - امكانية الدفاع عن الدين المسيحى.

٢ - امكانية اللاهوت.

٣ - امكانية قيام علاقة بين الطبيعة والعناية أو العقل والايمان(١).

أولاً - حول إمكانية الدفاع عن الدين المسيحى

هناك عدة معان للدفاع عن الدين المسيحى وكيركجارد يرفض المعنى

(*) C. P. S. Fabro أستاذ الفلسفة بجامعة ماريا بروما كتب مقالاً باللغة الإيطالية عنوانه «الإيمان والعقل فى جدلية كيركجارد» ضمنه فقرته عن «عبث العقل ومفارقة الإيمان» وقد ترجم هذا المقال إلى الإنجليزية.

(1) Johnson, H. A. and Thulstrap N.: A Kierkegaard critique, P. 174.

الذى يقرر بأن العقل والفكر الفلسفي يمكنهما الدفاع عن الدين المسيحى، ذلك أن العقل لا يمكنه تعقل الحقائق الكشفية أو حقائق الوحى، ومن ثم لا يمكنه أن يدافع عما لا يقبله ولا يستطيع فهمه أو تعقله، بل إن كيركجارد يرى أن العقل البشرى لا يستطيع إلا أن يحطم الإيمان ويهدم العقيدة. إن الإيمان لا يرتكز على العقل أو الفهم وإنما على القدرة أو السلطة الإلهية. فحينما ننظر مثلاً فى مفارقة السيد المسيح الذى هو مفارقة مطلقة، ندرك أن الدفاع عن مثل تلك المفارقة لا يتم إلا بواسطة القدرة الإلهية القادرة على إحداث المعجزات.. إن الله أصبح إنساناً.. أتى إلى العالم، وسار فيه، وصار إنساناً فردياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى.. إنساناً فردياً يأكل ويشرب...الخ ومع ذلك فلقد قام هذا الإله الإنسان بمعجزات تخرق ناموس الطبيعة وقانون العالم بالنسبة إلى الإنسان.. لاحظ المعاصرون للسيد المسيح ذلك، وأدركوا قدرته الفائقة، وسطوته الكبيرة المتمثلة فى خوارقه ومعجزاته، ووعوا فى نفس الوقت أن قدرة السيد المسيح تفوق جميع قدرات البشر.. إنها قدرة ذات طبيعة إلهية.. وإزاء ذلك كله كان لمعاصريه أن يؤمنوا به، وبكلماته.. وبالمسيحية وكان هذا النوع من الجدل يسير على درب مترابط.. إعجاز فى الفعل يعقبه إدراك بأن صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتع بقدرة إلهية، ويعقب ذلك إيمان به وبكلماته وبالمسيحية. إن هذا النوع من الدفاع عن الدين نوع فريد، يستند إلى اقرار المعجزات والقدرة الإلهية لصاحبها ومن ثم الإيمان به وبالمسيحية.

إن دور العقل هنا دور ايجابى، وهو يتمثل على وجه الخصوص فى الكشف عن تلك القدرة وعن الشخص الذى يمتلك القدرة.. وهى قدرة

بحيلها الإيمان إلى عبارة يرددها صاحب القدرة تقول: «آمن بى وبكلماتى»[1].

هناك إذن حل أو دفاع عن المسيحية عند كيركجارد وهو أن فعل الإيمان يرتبط بتلك القدرة التى تظهر فى علامات خارجية على شكل معجزات، لكنه تمشياً مع «الإنجيل» يميز بين شكلين أو وجهين لفعل الإيمان:

الأول: وهو الوجه المبدئى، يتمثل فى اعتقاد المسيحى وإيمانه بسبب معجزات رآها، واعتقد فيها كبينات واضحة تشير إلي قدرة إلهية.

والثانى: يتمثل فى أولئك الذين يؤمنون بدون الحاجة إلى رؤية معجزات. وهذا النوع الثانيِ من الإيمان يعتبر أكمل وأعظم من الأول.

عقب كيركجارد على آية من الإنجيل تقول: «لا تؤمنون إن لم تروا آيات وعجائب»[2] بقوله: «أننا نجد هنا عمل الايمان فى دائرته الخاصة الغير مختلطة اطلاقاً بدائرة العقل أو العلم أو بأي دائرة أخرى. حيث يأتى الإيمان بالمعجزات أو الإيمان بسبب وجود تلك المعجزات أولاً ثم يلى ذلك وجود أناس يؤمنون بدون أن يروا تلك المعجزات. هاتان هما المقولتان الرئيسيتان للإيمان... فأنت تؤمن أولاً بأن الله سوف يحدث أشياء تخرق قواعد العقل، وتهدم بنيان الفكر، وإذا اعتقدت فى ذلك، فإنه يسهل عليك أن تؤمن بالعقيدة حتى ولو لم تر هذه الخوارق أو المعجزات. وحين ننظر فى المقولة الأولى (أى المقولة التى تتحدث عن الإيمان بسبب وقوع معجزات من قدرة إلهية) فإن دائرة المعرفة تختلط بدائرة الإيمان. ذلك لأن

(1) Ibid., P. 175.

(٢) إنجيل يوحنا: الإصحاح الرابع آية ٤٨.

الأمر فى هذه الحالة هو تمثل المعرفة بأعلى صورة من الإيمان، وإذا نظرنا فى المقولة الثانية: (أى المقولة التى تتحدث عن الإيمان بغض النظر عن رؤية المعجزات) فإن المعرفة فيها لا تحتاج إلى سند من المعجزات، إذ أن أعلى صورة من صور الإيمان هى أن تؤمن بدون رؤية علامات أو معجزات. إن هذا يعطينا مثالاً على الخلط بين كل شئ إذا لم نعتن بالنظر إلى الإيمان على أنه دائرة خاصة بنفسها »(١).

ويتبين من المعنى السابق أن المعجزة لها دور فى المعرفة المسيحية وفى الدفاع عنها، لكنها يجب أن تبقى كما هى.. أى من حيث هى خارقة من خوارق العالم والطبيعة التى تستعصى على الفكر والفهم.

ثانياً - امكانية اللاهوت

على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لأنها تتجاوزه وتعلو عليه، فاننا لا يمكن أن نقصى تماماً عمل العقل من موضوع العقيدة من حيث هى كذلك. ويمكن أن نقصر العقل على الدعوة - بطريقة ما - إلى الإيمان أو الاعتقاد، بالإضافة إلى أن العقل هو الذى يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه، أو حسب قول كيركجارد: إن العقل هو الذى يفهم أنه من المستحيل عليه أن يفهم موضوع العقيدة، إذ حسب تفكير كيركجارد لا يمكن لشئ أن يكون معروفاً معرفة عقلية ومعتقداً فيه إيمانياً فى نفس الوقت. ولقد بين كيركجارد فى «حاشية غير علمية» اللاتجانس المطلق بين العقل والإيمان وأنه من الممكن فقط للعقل أن يتعرف على سبب تجاوز دائرة الايمان وأنه من الممكن فقط للعقل أن

(1) Kierkegaard, S.: Journal No. 672.

يتعرف على سبب تجاوز دائرة الإيمان وعلوها عليه، وذلك خلال معرفة معينة بالعلل[1] لكن كيركجارد حينما بلغ نضجه النهائى أعطى لهذا الموضوع دقة أكبر، وثراءً أعظم ولقد وصل من دقة فحصه هذا إلى الاعتراف بامكانية قيام نوع من الفكر اللاهوتى تابع للعقيدة[2].

والواقع أن المسيحية ذات اتصال وثيق بالإنسان العينى الموجود... بكل أعماق ذاته العاطفية والأخلاقية.. وليست ذاته العقلية أو المعرفية.. كما أنها تعقد الصلة القوية بين ذاتية الإنسان.. بالمعنى الذى ذكرناه لهذه الذات... وبين ذات الله الحية.. ولذلك كانت حركة المسيحية الأولى حركة متنقلة من العقيدة عبر العقيدة نفسها، لكن المسيحية وقد اصطبغت بصبغة الإحسان سمحت باستخدام العقل على ألا يتخطى حدوده ولا يتجاوزها، ومن هنا اقتنع العقل بإدراك أن ثمة موضوع ليس بإمكانه أن يفهمه، لأنه يتجاوز حدوده.. وهذا الموضوع هو موضوع الإيمان.

وهناك نقطتان هامتان فى هذا الصدد نجدهما فى مؤلف كيركجارد Concluding unscientific postscript وهما:

أ - أن المسيحية ليست علماً، فالعلم فى نظر المسيحى أدنى مرتبة من العقيدة ولا يمكن أن ينشغل به المسيحى عن طلب الوجود والأبدية.. إن المسيحى لا يعبأ بأن يكون عظيماً فى عالمنا هذا أو أن يتزوج...الخ.

ب - إذا كان هناك علم مسيحى فيجب أن يقام لا على أساس ضرورة فهم العقيدة، ولكن على أساس فهم أن العقيدة لا يمكن أن تفهم.

---

(1) Johnson, H. A. and Thulstrup, N.: Kierkegaard critique P. 177.
(2) Ibid., P. 178.

ثالثاً - امكان قيام علاقة بين العقل والإيمان

ذهب كيركجارد إلى أن العبث موضوع العقيدة وأن المسيحية ذاتها مفارقة[1] وأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحى لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[2] فالإيمان القائم يبدأ من حيث ينتهى الفكر[3] وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نقيم علاقة بين الإيمان والفكر؟ ان هذا الاعتراض تقدم به Peter Kierkegaard (أخوه) كما تقدم به ماجنوس أريكسون الذى كتب مؤلفاً يدور حول هذا النقد تحت اسم مستعار هو ثيوفيلوس نيكولوس.

ولقد رد كيركجارد على هذا الاعتراض ذاكراً أنه لأمر حق أن تكون المفارقة هى موضوع الإيمان وأن ذلك الإيمان يتنفس تنفساً صحيحاً ومباركاً فى عبثية لا تخضع للعقل، ولا ترتبط بالفكر. ولكن ذلك لا يكون الا بالنسبة إلى الناظر إليهما (المفارقة والعبث) من الخارج، أى بالنسبة لأولئك الذين لا يؤمنون.. أما المسيحى المؤمن.. المسيحى المعتقد بالله فإنه لا يرى فى الإيمان عبثاً، ولا فى العقيدة مفارقة. لماذا؟ لأن المسيحى المؤمن يتخذ من الله سنداً ومعياراً، ويعتبره مبدأ الحق والغبطة.. وينظر إليه باعتباره قادراً على أن تكون جميع الأشياء فى متناوله، وممكنة. وهو من هذا المنعطف يدرك أن فى مقدور الله واستطاعته أن يجعل المسيحى المؤمن - وفى ضوء إيمانه نفسه - يقبل العبث على أنه غير ذلك وينظر إلى المفارقة باعتبارها خالية تماماً من أى تناقض.

---

(1) Macquarrie.,: Existentialism. P. 3.
(2) Blackham; J. K.: Six Existentialism thinkers, P. 4.
(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling P. 78.

فحينما اعتقد فى هذا أو ذاك لا بفضل العقل، وإنما بفضل إله يكون كل شئ بالنسبة إليه ممكناً، فلن يظهر لدى عبث، ولن أشعر فى قراره نفسى بالمفارقة.

وإذا كان العبث تعبيراً عن اليأس، وهو غير ممكن عقلياً وإنسانياً، فهو - مع ذلك - العلامة السلبية للإيمان أو العقيدة، لكن عبث العقيدة يختفى حينما يؤمن الإنسان. فحينما يعتقد الإنسان فإن العبث لا يصبح عبثاً.. إن الإيمان يزيل هذا العبث ويمحوه. إن العاطفة القوية عاطفة الإيمان هى التى تجعلنا قادرين على السيطرة على العبث[١].

إن العبث يمثل الجانب السلبى لدائرة الإيمان، ويجعلها دائرة مستقلة بذاتها فى نفس الوقت، وهنا هنا نحن نجد أنفسنا أمام اللحظة الأولى فى العلاقة بين العقل والإيمان.. وهى لحظة سلبية محضة، أما اللحظة الجدلية الثانية فى العلاقة بينهما فهى تلك التى يمكن أن نسميها باللحظة الإيجابية وهى لحظة تاريخية معينة، يصبح الله فيها إنساناً وهذا الأمر يفر من كل منطق، ويهرب من كل فكر.. لكنه مع ذلك - وهذه هى الناحية الإيجابية - يجعل العقل يدرك حدوده ويعرفها. وهذا يعنى أن الجانب السلبى المتمثل فى عدم قبول العقل للارتباط بين الأبدية والزمانية والاندماج بين ما هو لاهوتى وناسوتى، يتضمن أيضاً جانباً إيجابياً يتمثل فى معرفة العقل لحدوده وقصور قواه فى فهم دائرة أعلى منه، وتتجاوزه.. ألا وهى دائرة الايمان.

---

(93) Johnson. H. A and Thulstrup. N. Kierkegaard critique P 182.

(ب) الفكر الوجودى المؤمن عند جابرييل مارسل

(أ) فلسفة عينية حقة:

تبدأ الفلسفة عند جابرييل مارسل(*) من الخبرة بالوجود الفردى فى العالم ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العينى المعيش النابض بالحياة، والذى تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف

(*) ولد جابرييل مارسل G. Marcel فى باريس عام ١٨٨٩، كان مولعاً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقى ويحوله إلى مواقف عينية، وعنده «إن الدراما والفلسفة لا يختلفان» انظر:

Positions et Approches concretes du Mystere ontologique P. 272.

عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية: عزلة الإنسان وسوء فهمه، والحب غير الموفق، والصداقة، والوفاء، والسعادة وإلى جانب هذا اهتم مارسل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسل فى دراسته رغم أن المقررات الدرامية فى الفلسفة على وجه الخصوص لم تنل اعجابه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تعبأ بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسل كثيراً من العواصم الأوروبية، واطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوربا، وأصبح ثقة فى الفلسفات الإنجليزية الألمانية بوجه خاص كتب مارسل وهو فى التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج» وبعدها بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة فى Vendome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفى باريس Paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفى Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك فى الصليب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل فى الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفى عامى ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة فى باريس، ثم أستاذاً للفلسفة فى Montpellier عام ١٩٤١، ثم انشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بإلقاء محاضرات فى كثير من البلدان الأوروبية. وفى عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر فى اسكتلندا وأهم مؤلفاته:

1. Journal Metaphysique; Gallimard 1947.
2. Le Monde Casse; Suive d' un mediation philosophique Intitutee: Postition et Approches concretes du Mystere Ontologique. Paris. Desclee de Brower 1933.
3. Etre et Avoir; Paris: Aubier, 1935.
4. Du Refus a I' invocation; Paris Gallimard, 1940.
5. Homo viator, Paris: Aubier. 1944.
6. La Metaphysique de Royce, Paris Aubier, 1945.

عنده ما هو إلا موجود إنسانى يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودى فى العالم والتاريخ، يخصنى ويحددنى، ولكن السؤال الهام هو كيف يمكن لى أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عينى؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية. أنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان[1] إن التفلسف بالمعنى العينى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتدفقه والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل: «اننى أرفض أى اهتمام يتطرف إلى حد تفسير الواقع المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»[2].

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمح فى إقامة فلسفة للوجود الفردى - Philosophie de L' existente أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، وتلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عينى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع فى النهاية إلا للتجربة الوجودية L' experience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

أدرك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين

---

(1) Rinhardt; K.: The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 308.

(2) Marcel; G.: Regard en Arriere (Existentialisme chretien) Paris Plon 1964 P. 308.

«فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتى المشخصة، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على إخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينى عند مارسل تحلل الموقف المشخص تحليلاً فينومينولوجيا(*) مصحوباً بهدف أنطولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف: ذلك لأن لفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد.. إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر الفردى أو تصهره فى نوع من (الفكر العام) وتحيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق، وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا ؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية فى صميمها وشخصية فى لبابها. وفردية فى أساسها،

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهريات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهريات الروح» فى شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الاوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه: Idea; General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بإسهاب عمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة. انظر فى ذلك:

Marcel; G.: Jornal Metaphysique, Paris: Gallimard 1947 P. 48.

وأيضاً لا عقلية. لكن أيعني هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحد الصادق الصحيح؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن للإنسان المؤمن أن يبرر إيمانه أو يعتقد بصحته؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن نرتكز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

(إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله.. الحضور المطلق لله. بواقعية بحتة)[1].

والواقع أن مارسل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية Journal Metaphyisique بمحاول إيجاد طريق يمكنه من تحاشي الوقوع في تطرفية المذهب الذاتي، وخطر التمركز حول الأنا؛ إذ أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً رائعاً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والأقسام الافتتاحية لكتابه Eter et Avoir فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولاً الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطني بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أتعرف به في نفس اللحظة على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوزه ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، وتخطياً لمذهب الأنانة Solipsism إلى آفاق أرحب يرتبط بها وجودي الفردي بالعالم وبالله، لكن هذا الربط

---

(1) Marcel; G.: Journal Metaphysique, Paris: Gallimard 1947 P. 48.

لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود فلقد كتب مارسل يقول: (إن مذهب وحدة الوجود لا يثير اهتمامى على الإطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العينى)[1].

تحدث مارسل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل: لماذا أنا فى العالم؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الإنسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من: تكوينه الفيزيقى، وارتباطه العائلى، وخواصه الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كله تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسخ خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق فعل الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل، مشاكل الوجود الإنسانى، وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنسانى عن عينيتها الواقعية وتنظر إليها من إطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية: الذات والموضوع، ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا واللاأنا، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام.. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص[2].

---

(1) Marcel; G.: Regard en Arriere, P. 308.
(2) Reinhardt, K.: The Existentialist Revolt, P. 208.

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله، يحل فى ضوء فعل الإيمان.. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الإنسانى وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الانسانى، إذ فى فعل الإيمان الدينى يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهى اللامتناهى المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين: حرية الالتجاء إلى الله، وحرية الاستجابة له. وفى مثل هذا الفعل.. فعل الإيمان.. يتخلى الإنسان عن المذهب العقلى، وعن المذهب المثالى على حد سواء. يقول مارسل: (أننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وأرتبط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية)[1] وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص أو كإنسان متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ، وارتباطى بالعالم والتاريخ يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، وذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحتاً أو مطلقاً... الخ. وفى هذا الصدد رفض مارسل رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتى أو الفكر Cogito

---

(1) Marcel, G.: Journal Metaphysique, P. 41.

المنفصل تماماً عن المادة(*) فعنده أن الإنسان كشخص وليس كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه. الإنسان العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل ويأمل ويحب... الخ وليست الذات المفكرة. إننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب بل أرغب فى أن أصبح قادراً على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى (الهنا والآن)، وإذا ما تحققت هذه الرغبة فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حينئذ فهماً وجودياً أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآن.

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو

(*) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال. فماهية الجوهر النفسى أو الروحى هى الفكر، وماهية الجوهر المادى هو الامتداد وإذن فنحن ندرك فى ديكارت كما يقول فوليه: «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد» انظر: (Foullee, Descartes, P. 104) ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن: «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (انظر: ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٠) ويذهب بريدو إلى أن: «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل ان الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نجد تصوراً مادياً فى مفهوم النفس، والأجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة (انظر: Bridoux, Ouvres et Lettres des Descartes, introduction J. XVIII) ويؤكد مايير هذا التمايز بقوله: «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام» انظر: Meyer; F.: Ahistory of Modern philosophy, P. 85» ويقول بوليبه: «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الجواهر: جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» انظر (Bouillier; M. F. Histoire de la revolution cartessiene, P. 290) ولعل التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلي الفشل الذريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله انما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

الإحباط من الآخرين كما ذهب إلي ذلك سارتر(*).. إن الموقف الإنسانى يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله. لقد وجد مارسل مثل كارل ياسبرز(**) فى التوتر القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنسانى الطريق إلي التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسكه بعبارة قالها Hugh of st. victor متصوف العصور الوسطى، واتخاذها شعاراً وهى: «فى رفعك ذاتاً إلى الله، تتعمق ذاتك.. ليس

(*) جان بول سارتر Jean - Paul sartre فيلسوف فرنسى شهير، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، وذاع صيته نظراً لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الاخير، ألا وهو كتاب الوجود والعدم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته:

1. La nausee; Paris: Gallimard 1938.
2. Les mouches; Paris: Galimard 1942.
3. L'etre et le neant: Essai d'ontonlogie phenomenologique, Paris: Gallimard 1943.
4. Huis - clos; Gallimard. 1945.
5. Le chemins de la liberte; Paris: Gallimard 1945.
6. L'existentialisme est un Humanisme; Paris: Les Edition Nagel.
7 - Esquisse d'un theorie des emotins, Paris: Hermann 1948.

(**) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألمانى شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦ وأستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ وأعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد انتكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضواً شرفياً بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته:

A. Philosophie. Berlin. springer 1932.
B. Man in Modern Age. trans. by E. paul, London: Routledge 1933.
C. Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936.
D. Existential philosophie, Berlin and Leibzig. W. de Gruyter 1938.
E. The Personal scoup of philosophy. Trans. by R. manheim, New York. philosophical library 1949.

هذا فقط، بل أنك تدخل فى أعماق ذاتك كى تتجاوزها » ها هنا يمكن أن نقيم تداخلاً صميمياً بين موقفى الإنسانى، وتوكيدى لأبوة الإله، وميلاد شخصيتى »[١].

والفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل: «إن من يعيش مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوها قبله »[٢] ويزيد مارسل هذا القول إيضاحاً فيقول: «ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل أنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائماً، وينزع إلى الخلق، بين الأنا، وأعماق الوجود التى توحد فيها وبواسطتها »[٣] أي بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية التى فى ميدان المعرفة وبين هذا العينى الذى لا ينفذ أو ينضب إلا بأنقى ما فى نفسه وبكل قوته أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير من كافة المكتسبات الزائفة، والشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى والأحكام المسبقة وأوهام الغرور على شخصيتنا الحية[٤].

ويرى ريجيس جوليفيه: «أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، وهى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن

---

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.
(2) Marlel, G. De refus a L'invocation, Paris Gallimard; 1940.
(3) Ibid., P. 89.
(4) Ibid., P. 93.

ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير «شيئاً سيكولوجياً صرفاً»[1] ويرد مارسل على ذلك بقوله: «إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى والذى يرد إلى التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى»[2] ويزيد رده إيضاحاً فيقول: «إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، وبما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع المشخص»[3] إن التجربة بالمعنى الوجودى والتى لا تكف عن الرجوع إليها وعن استحضارها، تجربة فردية عينية، وليست ملك التجربة التى تم تعميمها وادراجها فى مخطط وابتذالها.. أنها ليست تجربة (الناس) التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها (وجودية) لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، وذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا إلى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، وأن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة والتصاقاً بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً إلى الأمام (إذ أنه ذاتنا بالنسبة لنا) لكى نميط اللثام عن معناه وقيمته، وعلى أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم وترتبط بالله.

(ب) الوجود المتجسد:

كيف ارتبط أنا بهذه الأشياء التى توجد فى عالم خارج عن ذاتى؟

---

(١) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٢٨١.

(2) Marcel; G.: Etre et Avoir, Paris Aubier; 1935. P. 149.

(3) Marcel; G.: De refus a L'invocation, P. 46.

لقد تصور مارسل تلك العلاقة التى هى بين ذاتى وبين العالم الخارجى بأشيائه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التى ارتبط بها بجسدى، واستخدم فى هذا الصدد مصطلح (التجسد) Incarnation ورسم الوجود كله بالتجسد، فكما أننى اتجسد فى جسدى، يتجسد العالم فىَّ، ويتجسد الله فى العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموزية[١].

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجوداً، يفرض نفسه علىَّ فرضاً لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة بجسدى، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسداً فحسب، بل أنى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ إلا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة[٢].وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بذاتها! إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو (وجود - فى العالم) - etre dans - le - monde ومع ذلك فإن وجود العالم الذى نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنباً إلى جنب والتى ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التى نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة ترجع

---

(1) Reinhardt; K,: The existentialist. Revolt, P. 209.
(2) Marcel, G. Etre et Avoir. P. 9.

إلى أن هذا هو (جسدى أنا)، وأنه بالتالى مملوك لشئ أعمق وأكثر جوهرية. صحيح أننى أقول أيضاً (تفكيرى) ma pensee بل أكثر من ذلك أقول (نفسى) mon ame لكن هذا فى الحقيقة يثبت أنني لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة - بجسم ولا نفس فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلي نفسه، أعنى تلك (الأنا) التى لا يمكن - إذا أردنا التدقيق - أن أقول عنها أنها (أنا) Mon je لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هى مالكة وهى ليست محوطة enveloppe وإنما هى محيطة enveloppant وعلى هذا فان التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة»[1].

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين، تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى أعنى كينونتى mon etre تفرضان على باستمرار شعوراً بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك L'etre et L'avoir وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهماً جيداً، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود. ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك الملك - الامتلاك avoir - Possession والملك - التضمن avoir - implication[2] بيد أنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض exposable وأن يعرض (للغير). والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تنفصل فيه (الخارجية) L'exteriorite عن (الداخلية) -Interi

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.
(2) Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 230.

orite بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل tension mu- tuelle تنشأ عن أن الشئ المملوك خاضع للتقلبات التى تعترض الأشياء وهى دائماً باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذى أبذله لإدماجه وإياى شيئاً واحداً، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامة التى نسيجها المخاوف وألوان القلق.

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir - type فهو بلا منازع (الخارجية) الداخلة فى اتصال مع (الأنا) عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمى جاعلاً خارجيته الجزئية (شبه - داخلية) فإنى أعدم فئ هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسى وإياه شيئاً واحداً، ويبدو أن جسمى - بهذا المعنى يلتهمنى بالمعنى الحرفى للكلمة، وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتى التى تتصل به أياً كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع إلى القضاء على الوجود، وإلى إذابته فى ملكه نفسه. فالملك - فى حده الأقصى - ينزع إلي إذابة الوجود.

وعلى العكس من ذلك - لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود ينبغى أن أسيطر - بفعل منعكس - وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوعات وبين الداخلية والخارجية بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة لإبداع نشخص الحر وبهذا يتحول الملك إلي الوجود، ويكون حينًا تعبيراً حياً عن الواقع الذى أكونه. بيد أن هذا لا يكون ممكناً إلا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى مُن حيث هى انقطاع للتوتر يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد[1]. هذا

---

(١) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية ص ٢٨٦.

هو المعطى الأنطولوجى الجوهرى فالأنطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبداً من الروتين المدرسى إلا حين تعى تماماً هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»(١).

هذا عن تجسدى فى جسدى وتجسد العالم فىَّ، أى فى وجودى المتجسد فى عالم متجسد فىَّ. أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه: فتصور الله (كموضوع) أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده وأنكرنا ماهيته، إن الله الحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فىَّ وفى العالم وفى كل الأشياء(٢).

اهتم مارسل اهتماماً بالغاً بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن(*) وحاول هو بنظرته عن

(1) Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 244.
(2) Reinhardt, K. The existentialist Revolt. P. 209.

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة، ولقد بدت كمشكلة عظمى فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ أننا نجد ديكارت يقرر أن النفس ليست فى جسدها كالنوتى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون معه شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات أرنو إلى أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً. (انظر - Kemp Smith; N.: Descartes philosophical Writings, P. 280 (281

أما الدوافع التى دفعت إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا، وعلى الأخص وجود الشعور، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد، (انظر ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلاً: إن النفس متحدة اتحاداً جوهرياً مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر: Brehier, E. Histoire de la philosophie. Tome 11. p. 84). كما أعلن ديكارت فى خطاب له إلى الأميرة اليزابيث فى =

الوجود المتجسد أن يجد لها حلاً يتلاءم مع نمط تفكيره الوجودى فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلي جسمى على أنه آلة نفسى أو أداتها، لكن مجرد تأمل بسيط فى هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم صحته. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفس الشرط الضرورى لتصنيع الآلات والأدوات. وجسدى ليس شيئاً خارجياً امتلكه، إذ لو كان المرء كذلك لابتلعنى جسدى تماماً كسائر الأشياء المملوكة - إن جسدى ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر حالة لوجودى فى العالم وهذا يعنى أنه بما أننى مضطراً لأن أرتبط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح (موضوعاً) بالنسبة لى، نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعاً) لكن هذا

= مايو ١٦٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبيناً فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكوّن كل معارفنا الأخرى: ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصاً بالجسم غير معنى الامتداد، وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس والجسم معا فانه يوجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى، وسريعة التأثر، ومزدوجة أى نفسية وجسمية. ومع أن ديكارت قد تذبذب فى حلوله لهذه المسألة، إلا أنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر والامتداد أى بين النفس والجسم مثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماماً مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك لجده يقرر فى «المقال عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجوداً على الاطلاق. يقول ديكارت: لو لم يكن الجسم موجوداً البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها، (انظر: ديكارت: المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى، القسم الرابع ص ٥٧ - ٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلاً مقنعاً بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة أن تجد حلاً مرضياً لها وفى هذا يقول هاملان: «ولقد حاولت مذاهب: العلل الاتفاقية عند مالبرانش، والتوازى عند اسبينوزا وسبق التوافق عند ليبنتز حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد»

(انظر: Hamelin, o, La Systeme de descartes, Ch XXIII; P. 374).

لا يتم إلا بفصل وهمى أو (لا تجسد) أقامة ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد. لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية ووجودية. إن جسدى لا يصبح معقولاً البتة إلا متجسدا، أو كوحدة يساندها الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلي مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلي موجود يعتمره القلق من كل جانب[1].

إن الأساس الذى يرتكز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر (تجسدى) لا يحل الا بفضل فعل الإيمان (الذى يملأ الخلاء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة والذى يؤكد تجاوزهما معاً كوحدة وككل)[2] ومن (فكرة الله الذى يريدنى أنا ،يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم)[3]. إنى على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم، رغم تحديداته وما يفرضه علىَّ، كى أعى ذاتى،وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه (عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية) لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان أن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل من يحبه. وحبنا الأقصى هو حب الله، ذلك الذى حين نحبه نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين (كل هذا ينتمى إلي الله)

---

(1) Rienhard The Existentialist Revoit, P. 210.
(2) Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.
(3) Ibid., P. 46.

لكننا سرعان ما نكشف أن ما نقدمه إلي الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما أعطانا هو أياه وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولا يغترب العالم الحسى كثيراً عن حياة الروح.. إننى أصبح مع العالم تبدياً للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان[1] وهذا يذكرنا بما قاله باركلى(*) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الإنسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسيل.

(جـ) الخبرة من حيث هى ارتباط:

يرى مارسل أن الوجود الإنسانى الفردى.. الوجود المتجسد يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياه يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمناً وحده فى مثل هذا الحراك العالمى الدائم.. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضاً فى هذا الحراك.

أحياناً أنغمر فى هذا السيلان الهادر، وأحياناً أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت إرادتى،

---

(1) Reinhardt. K.: The existentialist Revolt, P 210.

(*) جوورج باركلى George Berkeley فيلسوف ايرلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥ - ١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يذهب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس إلا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر، إن العالم لغة أوجدها الله ليتحدث بها إلي البشر - أو أن الله خلق العالم كلغة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته:

1 - Treatise on Principles of Human Knowledge, London 1710..

2 - Three Dialogues between Hyllas and Philonous, London 1713.

وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى.. هو خطر فقد ذاتى الحقة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل (ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة)[1]، وها هنا يأتينا السؤال: كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالى أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل أن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ يجيب مارسل: أنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختيارى ثلاثى الأبعاد مواجهة حاضرى، وقبول ماضىّ، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية تتدفق من الماضى إلى الحاضر وإلى المستقبل فى نفس الوقت. على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجوداً حقاً، وذلك على خلاف إنسان الحشد.. إنسان التجمعات الكبيرة الذى يفقد حريته، والمتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن إنسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره.. ولا أن يتصل بماضيه ولا أن يبنى مستقبله.

لكن هل يمكننى فعلاً أن أجد خلال هذا الارتباط الاختيارى معنى لسلسلة الحادثات التى كونت الماضى؟ يجيب مارسل نعم. إذ أننى أشعر بمسئوليتى الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضى، فهذه الأفعال هى أفعال قمت بها فعلاً، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أنني إذا لم أقرها، فكأني لا أقر ذاتى.. إننى ووجودى

---

(1) Marcel, G.: Etre et Avoir P. 290.

الشخصى وجود واحد متصل، فإذا قبلت بعض أفعالى على أنها حقة، ولم أقر أفعالى الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتى وغير ذاتى فى نفس الوقت أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودى وقسمت حياته فى حين أنه غير قابل لأن ينقسم عراه[١].

ورغم أننى أقر ماضىّ، فيجب أن أدرك أن ذلك الماضى يعتمد على.. أنه يتخذ معناه من (حاضرى) كما يجسده مصيرى. إننى حينما أؤكد ماضىّ، وأواجه حاضرى، أكون منغمساً فى تخطيط مستقبلى. وعلى هذا النحو فإن وفائى للماضى، ومواجهتى للحاضر، يمنحانى نظرة خلاقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلى وأخططه، وأبنيه، من نقطة فى الحاضر لها صلة بالماضى فاننى أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسئولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما يؤسسان ويحققان (الدوام الأنطولوجى لحياتى)[٢].

وبفضل تلك الأبعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون ثمتئذ، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب، إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى لديالكتيك التاريخ، إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار، وأنا حينما أختار، فإننى أسترشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وثيق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى.. أنه ضياء يتجاوز الزمان،

---

(1) Reinhardt, K.: The Existenialist Revolt, P. 211.
(2) Marcel, G.: Etre et Avoir P. 105.

ويعلو على التاريخ لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً أحياه وتوجيهاً أعيشه. إننى أقتبس من شعاعه إيضاحات جزئية تنير الظلمة التي تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى مجسدة بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى فان كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضوياً فى كلية هى (كلية وجودى) وخلال وجودى ككل.أطلب حريتى الحقة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلي فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الإيمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً مع تدابيره ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة.. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والتاريخ تضاء (بقيم معينة) ليست من صنعه، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل: (لا تصان القيم قط إلا إذا كان الوجود الذى أحياه مصاناً كسر أشارك فيه)[1] وفى حين أننا نجد أن الاختيار الانسانى عند سارتر هو الذى يخلق القيم نجد القيم عند مارسل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم

---

(1) Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No 19, 1946; P 73.

متجسدة فى الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للموجود - فى - العالم، أى أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من أنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر (التجسد) يبدو بأوضح صورة فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد، يحقق الإنسان طموحين عظيمين: اشتياقه للموجود الإنسانى الحق، وحبه للوجود الإلهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية أشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الإلهية يدعونى إلى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية.. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الإنسانى الزمانى، وتسامينا عليه، فإننا بواسطة تجسد المسيح نتجه تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا امتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم.

(د) التفكير الأول والتفكير الثانى:

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير[1]: (التفكير الأول) وهو يتعلق بالبحث العلمى وبأي مسألة موضوعية، و(التفكير الثانى) وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها.

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية والملك Voir et avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى

(1) Marcel; G.: Position et Approches concrete du Mystere ontologique. Paris: Descakee de Brower, 1933.

هاتين المقولتين، وذلك حينما نحولها إلى موضوع أو نفصلها عن الوجود الحق. (والتفكير الأول) تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضاً يتحقق من صدقها بطرق تجريبية ويصبح الفرض الذى ثبتت صحته أمام جميع التجارب قانوناً علمياً، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية[١] لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، الا أنها محدودة بدائرة (الرؤية والملك)): الرؤية لأنها تعتمد على الإحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى (الفكر بوجه عام).. الفكر الجمعى اللاشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات.إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر (الإنسان التكنيكى) (إنسان الشارع) (الرجل العام) لكنها تؤدى إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد (التفكير الثانى) عن هذا.. أنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات[٢] يقول مارسل: إن عظمة كيركجارد ونيتشة تبدت بصورة واضحة فى تمسكهما الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عينيين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام).إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة، أو إنسان المقابلات والمؤتمرات.. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العينى الصحيح)[٣].

---

(١) لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضة، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٧.

(2) Marcel, G.: Etre et Avoir P. 192.

(3) Marcel; G.: Regard et Arriere op cit 315.

أما (التفكير الثانى) فانه وإن كان يرتكز على (التفكير الأول) إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم فى المقام الأول بالواقعة المتأصلة فى أعماق الوجود الفردى، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الواقع من خارج،وفى حين أن التفكير الأول يدرس (المشكلة) فإن التفكير الثانى يدرس (السر): إن الفلسفة أو (التفكير الثانى) لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى (سر) الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى على هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات. وقد ألح (مارسل) كثيراً على التفرقة التى ينبغى أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول: لا يبدو أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شئ أصادفه وأجده قائماً بأكمله أمامى Devant moi ولكننى أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شئ أشتبك فيه أنا نفسى، وبالتالى لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالاً تفقد فيه التفرقة بين ما هو فى نفسى en moi وما هو أمامى Le devnt moi دلالاتها وقيمتها الأصلية[1] والخطأ الرئيسى فى الفلسفة وهى هنا (التفكير الثانى) عند مارسل ينحصر فى أنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحتة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل: وما هناك من مفارقة فى الحقيقة، وفى كل ما هو واقع سواء كان واقعى أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصوراً لنا الا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها[2].

---

(1) Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 145.
(2) Marcel; G.: Du Refus a l'invocation. P. 27.

أسراراً يدرسها (التفكير الثانى) أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل وتعلو عليه. إن مثل هذه المسائل التى هى (أسرار) تتصل بى وتغلفنى وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى (بمشكلة الوجود) ولكن الصحيح هو أن هناك (سر الوجود) أو (السر الأنطولوجى) وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها لكن إذا كان كل شئ فوق المشكلة وبعدها ندعوه بأنه (سر) ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية(*) عن القفزة Leap فى المجهول أو الهاوية لكى نعرف السر وندركه،إن مارسل يرفض هذا تماماً فالأمر عنده ليس أمراً أبستمولوجياً وحسب، لكنه أمر أنطولوجى فى الصميم.

يبقى بعد ذلك فى صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر الذى يتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود لكن

(*) سورين كيركجارد S. Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركى الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية،ذهب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن ثمة مدارك ثلاثة يمر بها الإنسان: المدرج الحسى، ثم المدرج الأخلاقى ثم الدينى وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسى إلي المدرج الأخلاقى بصورة تلقائية تمثل طور الانسان، نجد أن الانتقال من المدرج الأخلاقى إلى المدرج الدينى لا يتم إلا بقفزة فى الهاوية، أو قفزة فى المجهول، وتلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، ونلتمس من ورائها أن نكون بين يدى الله، وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية (١٩٨٠) وانظر أيضاً لكيركجارد:

1 - The concept of Dread: translated by W. Lowire princeton university press 1944.

2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie princeton university press 141.

3 - Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944.

4 - Fear and trembling; translated by W. Lowrie. princeton university press 1941.

5 - Philosophical fragment; translated by D; swenson. Oxford University press 1936.

هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئاً عنه، ذلك لأن الوجود مصاحب للفكر مصاحبة لا فكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية (فالتفكير الفلسفى) أي (التفكير الثانى) يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميط اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلفة به، وفى مثل هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود[1].

أن السر الذى يتجاوز المشكلة العملية والمنطقيَة ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقياً أو بالتجربة العلمية.. أنه يتجاوز الفكر الموضوعى والوعى الأمبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، بل تشوه صورته، أو يرفض تماماً، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الانسانية. يقول مارسل إن (التفكير الثانى) أو التفكير الفلسفى، يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها.. ومن ثم فإن القسر أو الإرغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال.. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك[2].

نعم إن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حر، لكن مواجهتى للسر،يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، ذلك إذا أردت هذا عن

(1) Reinhardt: The existentialist Revolt. P. 215.
(2) Marcel; D.: Du Refus a l'invocation; P. 35.

إن (التفكير الثانى) هو فلسفى، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماماً عن معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل(*) فلقد قدم لنا جدلاً ثلاثى الحركات[1] إذ «أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل»[2]، كما أنه «ربط ديالكتيكه بالثلاثية[3] ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis[4] إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منهما يسلب الفكرة والنقيض معاً. وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناء منطقياً جديداً لكنه لا يؤسس واقعاً جديداً، أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتى العدم؟ نلاحظ أولاً أن العدم لا يعدم نفسه، لأنه لكى يعدم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه؛

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف ألمانى شهير قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما أعطانا نسقاً مثالياً أكثر معقولية وفهما (انظر Russell, B.: A History of modern philosophy, P. 316) لكنه اتسم بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين «فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة» انظر: Russell, B.: A History of Western philosophy P. 758. ويضيف رسل أن هيجل: «أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة ولقد كانت كتابات «هيجل» مركزة، ومدققة، ومتقنة ومثقلة بالمعانى، ونادراً ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول: (انظر: ايكن. عصر الأيديولوجيا، ترجمة فؤدا زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل:

A - Phenomenology of Mind; translated by J. B. Baillie.
B - Science of Logic, translated by john and struthers.
C - Philosophy of Religion, translted by speirs and sanderson.
E - Philosophy of fine Art, translated by F. P. B. Osmastion.
F - Philosophy of History, translated by J. Sibtree.

(1) Russel, : A history of Western philosophy, London 1947' 758.
(2) Encyclopaedia Britinca, Vol. II. P. 382.
(3) Findlay; J. N.: Hegel. Are - Examination. London; 1963. P. 63.
(4) Russel, : A history of Western philosophy, P. 759.

والعدم (معدوم) وعن طريق الوجود يتسلل العدم إلي الأشياء فالعدم لا يمكن أن ينبثق إلا على (مهاد الوجود)[1] ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح للوجود من أجل ذاته، سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل - فهو على العكس من هذا وذاك - يمثل جهد الفكر الإنسانى فى العلو على التحديات والذهاب إلى ما ورائه فى دائرة الوجود[٢].

ادعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأول) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما لا ينتهى، وما نصل اليه فى النهاية يكون مفترضاً فى البداية. فحين نحاول الوصول إلى توكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة ومؤكدة. وهذا يؤدى الى لا معرفة أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك؟ يجيب مارسل: إن تحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وانما يتحدان فى وحدة أعلى.. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفة.. وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود[٣].

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد

---

(١) المرجع السابق.

(2) Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 214.

(3) Marcel, G.: position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264.

حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حراً فى أن أتناول هذا السر (بتفكير أول) أى بتفكير منطقى وعلمى، أو أن أرتبط بعمق بندائه.

إن الذات الحقة ذات حرة تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم تفتح ذاتها عليه، وإما على نفى الوجود ومن ثم تغلق ذاتها دونه. وفى هذه الأشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الإنسانية [1] ومن منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية (للجدل الصاعد) بيد أن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حقة، فيجب أن تتجاوز نفسها، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الأنطولوجى.

(هـ) السر الأنطولوجى:

رأى جابريبل مارسل أن (الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا) [2]، وأن العالم (يضرب بجذوره فى الوجود) [3] وأن مجرد الامتناع عن معالجة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به [4].. وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح أو تحدثنا خبرتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه (وجودى) من وضوح وبداهة L' evidence demon existence ومن أسبقية على التصورات جميعاً. والوجود (وأقصد به وجودى أنا) الذى هو الشئ المباشر الذى أعيشه فى داخل نفسى، الذى هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق (الكوجيتو) الديكارتى، وإذا لم يكن

(1) Marcel; G.: Etre et Avoir; P. 174.
(2) Marcel, G.: Du refus a l'invocation; P 30.
(3) bid., P. 109.
(4) Marcel; G.: Etre et Avoir; P. 168.

الوجود في المبدأ، فانه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للانتقال إلى الوجود ليست إلا وهماً وخداعاً[1].

ويذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكلى إلا بالتعمق في الجزئي، وأنه كلما تعرفنا على الوجود الفردي بما هو كذلك، كلما كنا أكثر توجهاً،وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود[2]. وحين يقول القديس توما الأكويني: «إن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه»، فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الأنطولوجي التي يمكن أن نعبرّ عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني الوجود الفردي) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وإن «كل وجود فردي، باعتباره وجوداً مغلقاً متناهياً، إنما هو رمز أو تعبير عن السر الأنطولوجي»[3].

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقته العينية المباشرة في خبراتنا الذاتية، وها هنا يكون الفعل والفكر شيئاً واحداً، ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و«أنا موجود» شيئاً واحداً: بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيراً عن الحقيقة الأنطولوجية، ولا يكون الكلى إلا داخل الفردي، ومع ذلك فلكي نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيئ أنواعاً من الدنو والاقتراب أكثر تحديداً ووضوحاً، وأشد اتصالاً بالمعطيات الروحية وهي الوفاء والأمل والحب.. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة

---

(1) Ibid., P. 40.
(2) Marcel; D.: Du Refus a l'invocation; P.193.
(3) Marcel; G.: Etre et Avoir; P 173.

شعورية إيجابية. كما أن هذا التحدد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين في الإنسان «دواماً أنطولوجياً معيناً Certian permentant on-toogique دواماً يدوم، وندوم نحن في علاقتنا به، دواماً يتضمن أو يقتضي تاريخاً، وليس دواماً جامداً صورياً كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»[1].

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق إلا بقدر ما تفضي إلى سر الوجود، وربما كانت هي قبل كل شئ معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات.

اقترح مارسيل مدخلاً جديداً للسر الأنطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الأنطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف. لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت أن تكون من نوع مختلف. وهو منهج سليم، إن هذه المعرفة يجب أن تكون أولاً سلبية، أي أن تنفي أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود في تكامله المتجاوز أو المتسامي. والواقع أن السر الوجودي لما كان يتضمن كلاً من التاريخ والأبدية، فلا يمكن طبقاً لهذا أن يوصف فينومينولوجيًا، ولا أن يدرس سيكولوجيًا، أنه ليس منبع الرغبة ولا موضوع نقاش، ولا موضع برهان. ان كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكده هي أن الموجود أعظم من أي موضوع، وأكثر من أي فكرة... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر في عينية ممتلئة لا تنفد.. وإذا كان

(1) Ibid., P. 173.

نفى النفى إثبات، فإن قوة الوجود توجد فى نفى كل نفى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل أن على هذا المدخل العينى الجديد للسر الأنطولوجى أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفذ أو يستهلك، إلا أننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحينئذ يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساساً بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد «وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وباختصار أن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى»[1] وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة «المواجهة» تلك المقولة التى تمنح الموجود فى المواجهة ملاءً أنطولوجياً خصباً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه موضوع للحدس Intuition مادام أن الادراك الحسى والعقل غير مقبولين معاً فى أنطولوجيا وميتافيزيقا مارسل؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس يعطى لنا ولا يمكن أن يعطى لنا فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل أعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع إلى ذاته والإحاطة بها فهو ليس - إن شئنا الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الأفضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من

(1) Marcel. G.: Du refus a l'invocation; P. 192.

التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الأول) ممكنة، ذلك التفكير الأول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجى دون أن يعرفه»[1] غير أن هذا التصور يؤدى بنا إلى وضع أولوية الوجود بالنسبة إلى المعرفة، وإلى إقامة الأنطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد،ولكنه يؤكد نفسه[2] L'Etre n'est pas affirme; S'affirme وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والأنطولوجيا التى تتجه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الأول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه فهماً علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلينا أن نضع فى اعتبارنا أن الأنطولوجيا لا يمكن أن تنمو الا فى قلب موقف معين يغذيها[3].

ولنا أن نتساءل الآن: من أين يأتى سر الوجود الذى يكون إدراكه الحسى الصورة الأولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقة؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما: ففى شئ يظهر على

---

(1) Marcel, G.· Position et approches concretes Mystere ontologique, P. 275.
(2) Ibid., P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول إلى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبى - مما يجعل السر يختفى، ويدير ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، وذلك بواسطة نقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لي فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتى تنطوى دائماً على السر. فأنا الذى أسائل نفسى عن الوجود. والحب والصداقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلا منه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ أغسطس عام ١٩١٨ يقول: «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتى له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصا ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الأول (فلان) وقليلاً قليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته.. وبدا الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً. لكن الشئ الملاحظ هو: أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى.. إنى أحب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة الورق.. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتي. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة: زيارة نفس المكان - التعرض لنفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب.. الخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بينى وبينهم نسميها (نحن) و(نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)[1] حيث

(1) Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 146.

تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة حيوية بينى وبينه[1] وفى نفس اللحظة التى نؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا، ننتقل من عالم إلى آخر.. من عالم «المشكلة» إلى عالم «السر».

إن «الأنت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل.. إنه - كما قلنا - حضور مباشر، و«الأنت الأعظم» هو الله. لكن وجه الإشكال يتمثل هنا فى أن هذا «الأنت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعليل العقلى، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا إلي الإيمان،إذ فى الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و«حضرة» و«أنت» هو «الأنت المطلق».. ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الايمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أياً كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إذ أنه لا يكف عن أن يقدم للفيسلوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائيته الأخيرة.. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا، وفى الوقت نفسه قبلنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص،

---

(1) Marcel; G.: Du Refus a l'invocation P. 49.

ذلك أنه لا توجد « أنت » الا بالنسبة لـ « أنا »: وكل حضور هو بالضرورة وجه « أنت » كأنه أغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أي حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى إلى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(و) المشاركة من حيث هى سر:

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع فى وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. أنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة[1]. فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - أن نقطة البداية تتمثل فى الإنسان الواقعى المشخص من حيث « أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسد »[2] وحين أقول: « أنا أوجد » فاننى لا أشير إلى « الكوجيتو الديكارتى » لكنى أشير إلى « وجود متجسد أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذى لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى، أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى »[3] إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى ينطبق على الرابطة التى تجمعنى بالعالم، وبالآخرين، وبالله.. - علاقة.. إن ما يوجد ليس الا مشاركة أنه نفس الشئ.. نفس المشاركة. نفس الطابع السرى.. الذى يوجد بين نفسى وجسدى[4].

إن المشاركة عند مارسل وئام ووفاق. ويتبدى هذا الوئام وذلك الوفاق فى واقع (ذاتى) كموجود متجسد، وواقع (أنت) وواقع الأنت المطلق،

---

(1) Marcel; G.: Position et Approches concretes du Mystere ontologique; P. 296.
(2) Marcel; Du Refus a l'invocation, P. 219.
(3) Marcel; G.: Etre et Avoir; II.
(4) Reinhard. K: The Exisentialist Revolt; P. 219

وهذا يتضمن - ضمن ما يتضمنه - أن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يوائمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون هو لأنه، يوجد أمامى كحضور مطلق فى فعل العبادة أو كحضور مشخص.. أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص أيضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضور المطلق هذا(١)، ويتضمن هذا الوئام أو الوفاق أيضاً أن - أشكال الله تختفى مع أشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هى سر.

نعم يمكننى أن أعتبر جسدى شيئاً أمتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكننى سأشعر باغتراب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نفضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة تحول (أنا أمتلك) إلى أنا - ى»، إذ فى اللحظة التى أتجاوز فيهما دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. ونفس الأمر ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا أنفصل عنه وينفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش كاسر عابث. وقل نفس الشئ على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله «هو» أى كموضوع ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل: «إن كان الله (أنت) الذى

---

(1) Marcel; G.: Etre et Avoir; P 248.

لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»[1].

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنه ليست إلا دعوى للإرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر أن الموقف الانسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه.. عالم الممكنات والإمكان.. لا شئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعرى.. موت حماسى.. موت الوجود الذى أحبه.. موتى أنا الخاص.

أن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة إقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكننا من أن نجعل حقيقة الموت ويقينيته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنى القوة للانتصار على هاوية الموت نفسه وتجاوزه فى دعوى للحب، يقول مارسل: «إذا تحدثنا عن موازنة أنطولوجية للموت، فإن الموت لا تعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية، وهذه الموازنة لا تتم باستخدام الحرية التى تتحول إلى حب.. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية يتم تجاوز الموت والعلو عليه»[2].

---

(1) Marcel; G.: Journal Metaphysique; P. 254.

(٢) انظر فى ذلك لمارسل:

A - Etre et Avoir, P. 2

B - du Retus a l'invocation P. 196.

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودى» و«الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان فى ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التى تثار من «أنا أوجد» يجاب عليه ب «أنا أعتقد»، ومع ذلك فالوجود الإنسانى كثيراً ما يتعرض للوقوع فى شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك.: امتلاك جسد.. امتلاك صديق.. امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلي ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسل عن مصطلح الملك يقول: «أننى لا أعنى به ممتلكات مرئية وحسب.. بل أعنى أيضاً العادات الملقنة: الحسن منه والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتى تجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أى شئ يعطل فينا ما دعاه الإنجيل بحرية أبناء الله»(١).

لكن ما القول فى العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس فهى تكون فى موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم الأرضى، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى.. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما فى المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهى على العكس من ذلك هروب أو فرار»(٢).

حاول مارسل فى تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شئ يمكن رده إلي التمييز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه.. إن

(1) Marcel; G. Homo viator, P. 128.
(2) Marcel; G. Etre et Avoir; P. 25.

الطغيان الذى يمارسه جسدى علىّ يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى.. أننى أختفى فيما أمتلكه وألحقه بى.. إن الأمر يبدو وكأن جسدى قد ابتلعنى.. وهذا يقال على كل ما أمتلكه..فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتتنى وألغتنى، لكن الواقع الحى الجديد. واقع ما أكونه لا ما أمتلكه، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلّاق يتجاوز الملك ويعلو عليه[1].

إن الرؤية والملك والموت Le voir, L'avoir; et la mort يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلّاق الذى يحمل الوفاء والطاعة، ويتحقق فى المشاكة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الايمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان Refiexion sur la foi جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك» Etre et Avoir وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاه معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الايمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب، بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع رده إلى السذاجة التى هى ضعف او عجز. أما أن نجعل من الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والواقع يشهد بعكس ذلك، لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التى يمكن أن نتحقق من صدقها

---

(1) Marcel; G. Etre et Avoir; P. 239.

وأن نتحكم فيها ، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسى، فالله أقرب إلى نفسى من نفسى[١].

والإيمان لا يمكن الا أن يكون تسليماً، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفاً. وهو تسليم واجابة على دعوة صامتة تنادى النفس دون أن ترغمها أى ارغام . ولابد أن «نريد» الإيمان ، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو انخطاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»[٢].

(ز) الفلسفة شهادة خلّاقة:

ينادى الوجود الإنسانىَ، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائماً ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى الأعمال. إن الانسان «شاهد» و«يتحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية[٣].

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها فى ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتى ليس إلا «انفتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»[٤] إلا أن

(1) Marcel; G.: Du Refus a l'invocation, P. 310.
(2) Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 316.
(3) Ibid., P. 5.
(4) Reinhardt, K.: The existentialist Revolt, P. 221.

الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على تحويل هذا الاستقبال حين يضمنه عمله الخلّاق فى دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله... وشاهد على رد فعله الخلاق.. إنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل: «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك.. إننا نعطى حين نأخذ، أو على نحو أدق أننا نعطى فور أن نأخذ»[1].

ويرى مارسل أنه فى كل مستوى من مستويات الوجود الإنسانى توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبى وبين الفاعلية الخلّاقة مع مستوى الحواس، فنحن نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة «العمل المبدع» يقول مارسل: «ليس ثمة تفاوت فى النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الإبداع.. إن الاختلاف بينهما اختلاف فى الدرجة أو فى القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل»[2] وفى مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه فى مستوى الحواس لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد.. إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالإبداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلّاقة» والفيلسوف «حامل شهادة» وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات أبستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها فى الوجود وشهادتها عليه.

---

(1) Marcel; G.: Homo viator, P. 23.
(2) Marcel; G.: Du Refus a l'invocation, P. 16.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، «حاملاً لتلك الشهادة» فإن السؤال المحورى فى الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العينى.. الذى يحمل الشهادة.. ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن ينتشل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته عن «وجوده فى العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق للوجود هو الله... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الأنطولوجى مدخلاً عينياً، يقول مارسل: «إن الإسهام الحار فى السر الأنطولوجى ربما يجعلنى صورة أصلية مباشرة للمشاركة»(١).

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنسانى متيقظ، والتفكير الفلسفى «التفكير الثانى» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التى يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود. والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التى يمكن أن تحجب فى أي لحظة، وبقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتنا» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما فى الكون إبداعاً وأصالة من حيث تأييدها للقيمة الأنطولوجية التى تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز.

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنسانى الأساسى.. أى موقف كل موجود فردى مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغى أن نضع فى ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهور Del-

(1) Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 168.

homme فى تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل: يمكن أن نعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) التى يتصف بها (السيد ×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف المداخل العينية التى تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العينى الخصيب الذى لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الأنطولوجى. وهكذا نرى أنه فى حين أن حالة الموجود مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودى»[١].

---

(167) Delhomme; J.: Temoignage et Dialectique (Existentialisme chretien) Paris: plon, 1947, P. 220.

خاتمة

لقد بدأ مارسل فى رفضه قبول التمييز العقلى بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع.. لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية المنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الأنطولوجى». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعبثية - أن كلاً من التفكير والوجود الفردى العينى المشخص ينشب أظافره فى حقيقة الوجود.

وفى إطار فلسفته الحقة، التى تتمسك بالوجود العينى المشخص، اتفق مارسل مع كيركجارد ونيتشه وهيدجر وياسبرز فى التحذير من الخطر الذى يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارته المادية والتكنولوجية الضخمة تلك الحضارة التى تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الأنطولوجى» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أى وقت مضى - انقاذاً سريعاً وحاسماً لوجود الإنسان المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى فى الإنسان.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتى هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد.. واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لا حرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان لا يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج فى قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية فى العالم المعاصر أخذت

الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصى الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردى المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً أنطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسى أن يكون هناك أيضاً «وزن أنطولوجى» للحياة الجماعية كما تتبدى فى الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التى يكون الإنسان الفردى المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً فى واقعنا المعيش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلي، والمذهب الوضعى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر إقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الباب الثالث

مباحث الفلسفة

الفصل الأول: مبحث الوجود أو الأنطولوجيا .

الفصل الثاني: مبحث المعرفة أو الابستمولوجيا .

الفصل الثالث: مبحث القيم أو الأكسيولوجيا .

الفصل الأول

مبحث الوجود أو الانطولوجيا

١- موضوع الانطولوجيا.

٢- نظرية تاريخية.

٣- المذاهب المفسرة للوجود .

أولا : المذاهب الواحدية .

ثانيا : المذهب الثنائي .

ثالثا : مذاهب الكثرة أو التعدد .

الفصل الأول

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

أ- موضوع الأنطولوجيا:

وينظر هذا المبحث فى الوجود على إطلاقه أو فى الوجود من حيث هو وجود أو فى الوجود العام . وهذا يعنى أن مثار الاهتمام هنا ليس الوجود الجزئى أو الخاص أو المظاهر الحسية أو الوجود من حيث هو عدد أو شكل، أو الوجود الرياضى أو الوجود الصحى أو الوجود العسكرى . الخ ، إننا ندرس هنا الوجود المجرد من الوجود الخالص ، أن الأنطولوجيا هى البحث عن الدافع النهائى البعيد الذي يقف وراء الظواهر الحية، أو هى البحث فى العلل الأولى أو البعيدة بعكس العلوم الجزئية التى تدرس الوجودات الحسية، والعلل الجزئية أو القريبة .

وكثيرا ما تتصل فكرة الوجود بأفكار أخرى تتميز عنها حيناً وتختلط بها أحيانا وذلك مثل أفكار التغير والصيرورة والديمومة والعلية والزمان والمادة والجوهر والماهية وغيرها. إلا أننا نستطيع أن نميز موضوع الأنطولوجيا عن موضوعات العلوم الأخرى على أساس كلية وعمومية موضوع الأنطولوجيا وخصوصية وجزئية موضوع العلوم الأخرى ، علم الطبيعة مثلاً يدرس الوجود لكنه يدرس وجوداً جزئياً هو ذلك الوجود المتحرك حركة محسوسة وعلم الرياضة يدرس نوعاً خاصاً أيضاً من الوجود هو ذاك الوجود الذى هو صحى ، وعلم النفس ينحصر في دراسة الوجود النفسي وكذلك الأمر في سائر العلوم .

ب- نظرة تاريخية:

عنى اليونانيون الأوائل بالوجود ذلك العالم المادى أو الطبيعى

الكروي الساكن الذى يبقى على حاله أبداً (برمنيدس) لكن هيراقليطس حينما نادى بالتغير والصيرورة ظهر الصراع واضحا بين فكرتين : الوجود الثابت من جهة والحركة أو التغير من جهة أخرى .

دافع زينون الإيلى عن أستاذه بارمنيدس وأصبح العداء حاداً بين ماهو حقيقى ثابت (جوهر) وبين ما هو زائف متغير (أعراض).

أما سقراط فلم يعد الوجود عنده موضوعاً قائماً فى ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك. ولكن أصبحت معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك هَى الوجود الحقيقى عنده. ومن هنا ارتبط الوجود عند سقراط بالمعانى أو الماهيات .

أما أفلاطون فلقد جمع بين موقفى بارمنيدس وهيراقليطس بالإضافة إلى موقف سقراط [1] ، فالعالم المثالى هو الوجود الثابت عنده، وعالم الأشباح هو وجود متحرك، والمثل وحدها هى المعانى أو الماهيات الأزلية الى لايعتريها فساد أو تغير .

ويرجع الفضل إلى أرسطو فى توضيح ما اختلط من أمور فى الفكر السابق عليه فى نقطتنا هذه قيد البحث ، فهو يتخطى مرحلة الوجود المادى الساكن الى مرحلة الوجود كما هو موجود الذي يعم كل شيء فى الخارج أو الذهن . ومن ثم يصبح الوجود هنا جنس لكل ما عداه من أجناس أو هو « جنس الأجناس » هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصبح الوجود أول وأوضح المعانى الى تخطر للذهن لأنه لاشيء يخطر للذهن الا وهو على نحو ما موجود وحتى العدم لايمكن للذهن أن يتصوره إلا عن طريق الوجود وبواسطة منه، كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا

(1) Gilson: L'Etre et l''essence, ch U.P. 57.

وهو موصوف بالوجود ومن هنا تدرك استحالة تعريف الوجود لأنه لاشيء أوضح ولا أعم منه .

والفكرة الهامة التى يضيفها أرسطو بعد ذلك هى أن للوجود لواحق ، ويقصد باللواحق مايخص الوجود لذاته من صفات من شأنها أن تجعله منقسماً إلى أجناس مختلفة كانقسامه إلى جوهر وعرض وعلة ومعلول وواحد وكثير .. وهكذا .

وعلى هذا النحو يكون أرسطو قد أبرز خاصة أولية وهى عموم فكرة الوجود فى الذهن وواقعيتها فى الخارج وقد تابعه بعض المفكرين المسلمين كالغزالى الذي ذكر أن لواحق الوجود س ككونه جوهراً وعرضاً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيرا وعلة ومعلول وبالقوة وبالفعل وواجبا وممكنا وأمثاله » وكابن سينا وغيرهما .

لكن ديكارت قلب أولية الوجود على الفكر رأساً على عقب ، فأولية الوجودلم يعد لها موضع فى فلسفة تبدأ بالذات المتشككة، كما أن واقعية الوجود أصبحت فى حاجة لتصورات فطرية فى الفكر على عكس الموقف الأرسطى، حيث أن ديكارت وضع الفكر أولاً ثم خلص منه إلى الوجود .

وهذا موقف معارض لموقف لوك وهيوم مثلاً، إذ هما يعطيان الأولوية للوجود بالنسبة إلي الفكر، ولايتبع الوجود الفكر بل على العكس من ذلك يكون الوجود أولا ثم يتلوه الفكر .

ولنا الآن أن نتساءل ماهى طبيعة الوجود بالنسبة إلى مفكر مثل كانط ؟ يجيب كانط أننا نقول على الشيء أنه موجود لابتحليل تصوره العقلى وإنما إذا كان « موضوعًا يعرف » أي إذا كان يدخل فى نطاق

المعرفة الممكنة للانسان التى تقوم عند كانط على الحسي والعقلى معا. على عكس المعرفة الميتافيزيقية التى تقوم على التصورات العقلية وحدها وتتبع دائرة الحقائق Nomena وليس دائرة الظواهر Phe-nomena كما هو الحال فى المعرفة الممكنة أي المعرفة الطبيعية والرياضية .

لكى هيجل قدم لنا تصورا للوجود يتأدى بنا الى المطلق وهو عنده الوجود الكلى العام.

وقدم كيركجارد [1] فلسفة وجودية تركز على الوجود الفردي لا الوجود الهيجلى التصوري المطلق وأضاف ان الوجود الذي يعنيه ليس الوجود العام أو الكلى وانما الوجود العينى الشخصى. وهذا أيضا غير ما عناه أرسطو بالأنطولوجيا من حيث أنها وجود بما هو وجود أي وجود عام كلى شامل .

جـ - مذاهب فى تفسير الوجود :

أولا : مذاهب الواحدية Monism :

وهى تلك المذاهب التى تحاول تفسير الوجود بواسطة مبدأ واحد سواء كان هذا المبدأ ماديا أم كان روحيا أو كان محايدا .

الواحدية المادية Materialistic Monism :

ربما كان الواحديون الماديون أول من فسر الوجود ، فطاليس الذي بدأت معه الفلسفة ذهب الي القول بأن جوهر الأشياء أو مبدأها هو الماء

---

(١) لمزيد من التعرف بموقف كيركجارد مؤسس الفلسفة الوجودية المؤمنة يمكن للقارىء الرجوع الي كتاب المؤلف « كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية » دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.

وكذلك كان الأمر عند أنكسيمانس حينما أرجع الوجود إلى عنصر مادى هو الماء، وأنكسيماندريس الذى فسر الوجود باللامحدود أو اللامتناهى وهو عنده يناظر الأفق المادي المنظور، ويمكن القول أيضاً أن هيراقليطس من أنصار مذهب الواحدية المادية وذلك حينما قرر بأن مبدأ الوجود العام هو النار إلى يصدر عنها كل شيء ويتحول إليها كل شيء ، كما تتحول الأشياء بدورها الى النار وتعود اليها .

ويمكن أن نجد ممثلين أقوياء للوحداية المادية فى العصور الحديثة فلقد أرجع توماس هوبز العالم - ليس الأرض فقط - وإنما الكون بأسره إلى المادة واعتبر الكون كله مادياً له أبعاد في الحجم والمقدار وله طول وعرض وعمق كما أعطى اسحق نيوتن دفعة قوية لتطور المذهب الآلى المادى ، وجعل التفسير المادى للموجودات متمشياً مع التفكير العلمى ، ورد الظواهر الوجدانية والروحية إلى وظائف إنسانية ذات طبيعة مادي. كما ركز كل من هارتلى (١٧٢٥ - ١٨٥٧) وجوليان دي لامتري (١٧٠٩ - ١٧٥١) وهو لباخ ولوديفج بوخنر وغيرهم على المادة وأرجعوا كل الظواهر السيكولوجية والفكرية والروحية إلي مبدأ مادى أوحد .

٢-الواحدية الروحية Spritualistic Monism،

الواحدية الروحية هى المذهب المقابل للواحدية المادية،وقد ظهر المذهب الأول متأخرا كثيرا عن المذهب الثانى فى تاريخ الفلسفة ، فالنظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التي يصح أن تسمى روحية وهى نظرية أفلاطون لايمكن اعتبارها مذهباً روحياً بالمهنى الدقيق لأن «المثال » لم يكن عند أفلاطون سوي حقيقة الشيء فى صورة معقولة.

وعلى هذا يمكن القول بأن أول من قال بمذهب الواحدية هو رودلف هورمان لوتز Lotze (١٨١٧ - ١٨٨١) وادوارد فـون هارتمان E.F. Hart-mann الذى ذهب الى أن الوجود يعـود إلى الروح الواعى الواحد ، إلا أن أكبر ممثلى هذا المذهب فى المدرسة الألمانية هو الفيلسوف فشتة Fichte صاحب المثالية الذاتية التى ترتكز على الأنا الخالص ، ثم فردريك فلهلم شلينج F.W. Schelling الذى ذهب الى أن الروح المطلق المنبث فى الطبيعة هوأساس العالم والوجود، ثم فيلسوف ألمانيا هيجل Hegel الذي ذهب الي أن الفكر هو المبدأ الذِى يحكم العالم ويصنع التاريخ، وأنه يتصاعد تدريجياً وبواسطة الجدل حتى يصل الى الروح المطلق خلال تبديات الفن والدين والفلسفة، كذلك كان أتباع هيجل من أبرز ممثلى الواحدية الروحية وهم من أمثال سترلنج وبوزانكيت وبرادلى ومكتجارت ورويس وكروتشة وغيرهم .

٢-الواحدية المحايدة Neutral Monism :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الوجود لايمكن أن يفسر بمبدأ مادى خالص أو مبدأ روحى بحت بل أنه يمكن أن يعود إلى مبدأ واحدى محايد لا هو مادى ولا هو روحى ، بل إن المادة والروح نفسيهما يصدران عن مثل ذلك المبدأ الواحدى المحايد، وتعبر فلسفة اسبينوزا في وحدة الوجود عن هذا الاتجاه خير تمثيل ، فالروح عنده وكذلك المادة عبارة عن صفتين من الصفات اللامتناهية التى تصدر عن المبدأ الواحدى المحايد الذى هو عنده الله أو الجوهر الأوحد. وكذلك يمكن اعتبار رسل ممثلا لهذا الاتجاه وذلك حينما رفض قسمة الإنسان إلي جانبين ، الأول عقلى والثانى جسمى ، وحين رد هذين الجانبين إلى « هيولى محايدة » يتفرع عنها

الجانبان معا [1] .

ثانياً: المذهب الثنائى Dualism

هو مذهب من المذاهب لفسفية يحاول تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدأين (الروح والمادة - النفس والجسم - العقل والمادة - الذات والموضوع) لذا يسمي بالمذهب الثنائى .

ولقد كان أنكساغوراس أول مفكر ينادى بهذا المذهب، وذلك حينما ميز بوضوح بين العقل والمادة فالعقل عنده مبدأ النظام والحركة، والمادة عنده ذرات لانهاية لعددها لاتملك بذاتها النظام أو الحركة .

وكذلك يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو من أتباع هذا المذهب نلقد نادى أفلاطون بعالمي المثل والأشباح، أو عالمي المعقول والمحسوس : الأول هو الوجود الحقيقي والثانى هو الوجود الظاهر. أما أرسطو فإنه نادى بالثنائية وإن كان لايعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما هو الحال عند أفلاطون ، فهو قد قال بالصورة والهيولي ، وأن كل موجود انما هو فى الواقع هيولى لها شكل أو صورة ، وأن الهيولى لاتوجد بدون الصورة كما أن الصورة لاتوجد بدون هيولى إلا فى حالة الوجود الالهي كما قال أرسطو بالوجود بالقوة والوجود بالفعل ، وأن النفس صورة الجسم .

ويعتبر رينيه ديكارت المؤسس الحقيقى للمذهب الثنائى فى العصر الحديث ، والجسم عنده هو الشيء المادى المتصف بصفة الامتداد ، أما العقل أو النفس فهو ما يتصف بصفة الفكر وبذلك انحصر الوجود فى

(١) لمزيد من المعرفة بالواحدية الروحية من خلال المثالية المطلقة اقرأ للمؤلف « بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا » الدار القومية طبعة ١٩٧٣ .

نوعين : جـواهر الامـتـداد وجـواهر الفكر أو النفس ، وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده عن الآخر وان كانت الصلة بينهما متبادلة، غير أن ديكارت لايفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين الجوهرين الجسمي والنفسى وهما مختلفان اختلافاً تماماً [1] .

ثالثا: مذهب الكثرة أو التعدد

ويرى أنصار هذا المذهب أن العالم أو الوجود لايمكن رده أو تفسيره بمبدأ واحد أو حتى بمبدأين وإنما يتألف ويفسر بواسطة عدد كبير من المبادىء أو العناصر وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى أنصار مذهب الكثرة المادى وإلي أنصار مذهب الكثرة الروحى .

١- مذهب الكثرة المادى:

وهذا المذهب قديم قدم الفكر الفلسفى ذاته، فلقد نادى أنباذوقليس (٤٨٣ - ٤٢٣ق.م) بأن أصل العالم الماء والهواء والنار والتراب وأن هذه العناصر تجتمع بفضل قوة المحبة، وتنفك وتنحل بواسطة قوة الكراهية.

ولقد رأى الذريون القدماء : لوقيبوس وديموقريطس ثم أبيقور بعد ذلك أن الوجود يتكون من أعداد لامتناهية من الذرات المادية غير المحدودة من جهة الكم، أزلية أبدية يفصل بين بعضها والبعض الآخر العدم أو الخلاء . والذرات المادية هذه تتحرك فى الخلاء اللامحدود وينتج عند اصطدامها تكوين الأشياء وعن انفصالها أثناء حركتها فساد الاجسام أو انحلالها، ولقد انتقل هذا المذهب إلى العالم الاسلامى

---

(١) أزفلد كولبة ترجمة أبو العلا عفيفى : المدخل الى الفلسفة ص ١٩٠ .

وعرفت الذرة باسم الجزء الذي لايتجزأ كما كان له أكبر الأثر على كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة [١] .

ويمكن اعتبار وليم جيمس من التعدديين المعاصرين ومن المهاجمين للواحدية بكل صورها فهو يرى أن ثمة أجزاء كثيرة فى العالم تقوم بينها علاقات خارجية Eternal Relation .

٢- مذهب الكثرة الروحى :

ويعتبر مذهب ليبنتز أصدق تعبير عن هذا المذهب فهو يري أن الوجود يأتلف من ذرات روحية سماها بالمونادات Monads ، وأن هذه المونادات لاحصر لها ، وهى تنقسم إلى عدد من الطوائف هى : المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور . وكل طائفة منها تتميز بصفات وخواص ، كما ذهب إلى أن الله هو الموناد الأعظم الذى خلق العالم والوجود وهو أيضا القادر على إفنائه أو إبادته . وتتكون مدينة النفوس العاقلة عند ليبنتز من المونادات الناطقة والموناد الأعظم (الله) .

ولقد أقام ليبنتز فلسفته فى الطبيعة وما بعد الطبيعة وفى المنطق والمعرفة والسياسة والأخلاق على أساس الارتكاز إلى فكرته المحورية تلك عن الموناد [٢] .

---

(١) ارجع لكتاب المؤلف وآخرون : ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره على الفكر الفلسفى حتى عصرنا الراهن ، الدر القومية ١٩٧٢ لفهم أكبر عن المذهب الذري .

(٢) يمكن للقارىء الرجوع الى كتاب المؤلف ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، مع الترجمة الكاملة لنص المونادولوجيا، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ .

الفصل الثانى

مبحث المعرفة أو الأكسيولوجيا

أولا : إمكان المعرفة وحدودها.

ثانيا : مسالك المعرفة.

ثالثا : طبيعة المعرفة.

رابعا : هل المعرفة ثابتة أم أنها متطورة ومتغيرة ؟

الفصل الثانى

مبحث المعرفة أو الأبستمولوجيا

تحاول الأبستمولوجيا الإجابة علي الأسئلة التالية :

١- هل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة فما هى حدودها ؟

٢- ما مسالك المعرفة أو بأي الطرق والمنابع نعرف ما نعرفه ؟

٣- ماهى طبيعة المعرفة ؟ هل هى ذات طبيعة واقعية أم ذات طبيعة مثالية ؟

٤- هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة ؟

لقد أجاب اليقينيون علي الشق الأول من السؤال الأول بالإيجاب بينما أجاب الشكاك علي نفس الشق بالنفي ، ولنا هنا وقفة .

لقد انقسم الاعتقاديون أو اليقينيون الي قسمين : قسم سطحى ساذج يمثله رجل الشارع ، وهم أولئك الذين يعتقدون ببراءة وبدون نقد أو تمحيص ما يشاهدونه أو يسمعونه أو يقرأونه .. الخ بل أنهم لايتصورون لحظة واحدة إمكان قيام ضد ماهو مصدق لديهم. وهذا نجد له أصلاً لدى فلسفات الطبيعيين اليونانيين القدماء الذين تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعى كله دفعة واحدة بالقول مثلاً بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولي . أما القسم الثانى فهو يمثل أولئك الذين ظهروا بعد أن كثرت وانتشرت نزعات الشك فى التفسيرات الفلسفية الساذجة التى ذهب إليها اوائل اليونانيين، فحين الشك فى الصورة التلقائية الساذجة للمذهب الاعتقادي ، رأى أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام هذا المذهب كمذهب له أصوله وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليعيد الي

الحقيقة يقينها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين .

أما مذهب الشك فقد ظهر من الوجهة التاريخية فى الفترة التى تفصل بين نوعين من الاعتقاد كما ميزناهما عند القدماء، فقد ظهر أولاً عند السوفسطائيين الذين كان يتزعمهم بروتاغوراس وجورجياس . وكان السوفسطائيون يرون بوجه الاجمال أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد ، وهنا تستحيل المعرفة الموضوعية، كما كان بعضهم يري أنه لا يوجد شيء ، وإذا وجد يستحيل معرفته ، وحتى إذا عرف يستحيل نقله وإيصاله إلي الآخرين فالمعرفة ممتنعة .

لكن الشك لم يتجاوز صورة فلسفة ومذهب إلا عند مفكر آخر هو « بيرون » الذي نادي بالشك المطلق فى كل شيء بحيث رأي اننا يجب أن نعيش بلا رأى : لانثبت ولاننفى شيئاً حتى ولو بالإشارة ومعنى ذلك أننا يجب أن « نعلق الحكم » على حد قول هوسرل ، وأن نقف موقفا لا أدرياً. وقد ازدهر مذهب الشك عند القدماء طويلاً بفضل كتابات سكستوس أمبريقوس Sixtus Empiricus وأنسديم Ansideme ولقد لخص أغريبا Agrippa حجج الشكاك التى يستندون إليها فى مذهبهم وردها الي عشر حجج نذكر منها أهمها هنا وهى :

١- حجة خداع الحواس : وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولاتوصلنا إلي الحقيقة بل كثيراً ما تقودنا إلي عكس الحقيقة فالشمس التي تبدو لى صغيرة هى كبيرة بعشرات الالاف مما تبدو لى وهذا القلم الذي أراه منكسراً فى الماء وهو مستقيم خارج الماء ومايبدو لى مر المذاق قد يبدو لغيرى حلو المذاق ، وهذه الكتلة المتصلة التي أراها على هذا النحو وأنا عنها بعيد ، هى وحدات منعزلة إذا اقتربت منها ، فأين

الحقيقة هنا ؟ والأدهى من ذلك أن احساسات الواحد تختلف من طرف لآخر . فما يبدو لى حلو المذاق يكون مراً لى نفسي إذا انتابني المرض وهكذا

٢- حجة تناقض الناس : والناس مختلفون في الآراء والأقوال والاتجاهات وما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر ، وما يراه واحدا جميلا يراه الآخر قبيحاً، أليس هذا مدعاة للشك ؟

٣- حجة الجهل : يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة إن كل الأشياء مترابطة ومتماسكة ، بحيث أننا لكى نعرف شيئاً واحداً منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها، ولكننا لانعرف الأشياء كلها فينتج أننا لانعرف شيئاً منها .

٤- حجة استحالة البرهان : وتتلخص هذه الحجة فى أن كل برهان إنما يستند الى مقدمات مبرهنة أو إلى مقدمات غير مبرهنة فان كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ابتداء من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنة ذلك الأمر . وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها واما أننا نستطيع فاذا لم نستطع استحال البرهان ، وإذا استطعنا فإننا نحتاج إلي مقدمات أخرى وبراهين أخرى وهكذا. والنتيجة أنه يستحيل البرهان .

أجاب اليقينيون أو الدجماطيقيون إذن علي الشق الأول من السؤال الأول ب: نعم المعرفة ممكنة، أما الشكاك فلقد أجابوا : لا ليست المعرفة ممكنة. وهنا علينا أن نوجه لليقينيين الشق الثاني من السؤال الأول : إذا كانت المعرفة ممكنة فما هى حدودها ؟ أي إذا كان فى امكاننا أن نعرف فهل نحن نعرف كل شيء وبلا حدود أى أن هناك حدودا نتوقف

عندها في معارفنا ؟

أننا نجد أنفسنا هنا وكى نجيب علي هذا التساؤل أمام تقسيم آخر للدجماطيقيين أو اليقينيين ، اذ أنهم ينقسمون أمام مسألة حدود المعرفة إلى :

١- يقينيين حسيين ، ويمثلهم لوك .

٢- يقينيين عقليين ، ويمثلهم ديكارت .

٣- يقينيين حدسيين ، ويمثلهم برجسون .

ذهب لوك إلي أن المعرفة ممكنة لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها ووراء الحواس نحن لانعرف شيئاً. وذهب لوك إلي انكار كل التصورات العامة وإنكار فطرية المعارف ، ونفي نفياً قاطعاً أن يكون الإنسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية، ونادي بأن سبيلنا الوحيد إلي المعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا ، أما عالمنا الداخلى من عواطف واتجاهات وميول ، فإن السبيل إلي ادراكه هو قوة أخرى سماها قوة الاستبطان، وهى عنده ليست قوة فكرية أو مثالية لكنها قوة حسية. وعن اتصال الأعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة، وومن هذه الأخيرة، ومن تركيباتها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة، وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد شياء١٧، وصفات ثانوية مثل الطعم والذوق والشم : الأولى توجد فى ال بغض النظر عن إدراكنا لها، والثانية يرتبط إدراكها بأعضائنا الحسية المختلفة، فالمعرفة اليقينية هنا هى تلك التي تنجم عن عالم حسي وحواس معروفة تكتسب من ذلك العالم ما نعرفه وهذه هي حدود المعرفة الحسية التي لايجب أن نتخطاها [1] .

---

(١) لمزيد من الاحاطة بفلسفة لوك يمكن الرجوع الي كتاب « تيارات فلسفية حديثة » للمؤلف ، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤ .

أما ديكارت فلقد كان صريحا فى رفض هذا المذهب الحسي الذي أتى به لوك وبالتالى كان يعتقد فى نوع آخر من المعرفة هى المعرفة العقلية، وهى تلك المحدودة بحدود العقل وإطار الفكر الواضح المتميز. ذهب ديكارت إلي أن هناك ، أفكارا فطرية فينا ، وأقام بناءه المعرفى الأبستمولوجي كله علي أساس الفكر ، فلقد نادى ديكارت بأن العقل وحده سبيلنا الى المعرفة ، وعن طريق الشك نتوصل الي أننا نفكر ، وعن طريق الفكر نتوصل الي أننا نوجد ، وعن طريق التفكير في كائن كامل لامتناه نتوصل إلي وجود مثل هذا الكائن، ثم نتوصل إلي وجود العالم ولكن من حيث هو امتداد هندسي أو فكرة هندسية وحسب . والخلاصة هي أن ما نعرفه عند ديكارت محدود بحدود العقل ، وراء العقل والفكر نحن لانعرف شيئا .

ولكن العقل لايتوقفَ عند هذا الحد، إذ أننا نجد فيه قوة ثالثة هى قوة النطق المحوري . وتحاول هذه القوة الأخيرة أن تربط بين الظواهر الخارجية في وحدة أعى ، وينتج عن هذا الربط اسم (العالم) ثم تحاول مرة ثانية أن تربط بين الظواهر الداخلية في وحدة أعلي وينتج عن هذا الربط اسم (النفس)، ثم يربط النطق الصوري أخيراً بين العالم والنفس محاولا ايجاد علة لهما ومن ثم يتوصل إلي الله .

ولما كان العالم كفكرة كلية لايتوفر فيه الجانب الحسي ، أي لايخضع لإحساساتنا، كذلك الأمر بالنسبة إلي النفس وإلي الله، فإنه ينجم ثلاث أغاليط تدرسها ثلاثة علوم نظرية : الأغلوطة الأولي : هي أغلوطة علم الطبيعة النظري الذي يدرس العالم ، والأغلوطة الثانية هي أغلوطة علم النفس النظري الذي يدرس النفس ، والأغلوطة الثالثة هي أغلوطة علم اللاهوت النظري الذي يدرس الله .

والنتيجة هي أننا لانستطيع أن نبرهن علي وجود العالم أو النفس أو الله التي يقول كانط عنها أنها تحصر في دائرة الحقائق Nomena فما القول فى الأخلاق إذن ؟ يجيب كانط بأنه لامفر من التسليم بقبول الله والنفس والعالم كمسلمات أو كبديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها. هذا الموقف الأخير هو الموقف الذي انتهي إليه كانط في كتابة نقد العقل العملي الخالص ، بعد أن كان قد وقف موقفا لاأدريا منها في نقد العقل النظري الخالص . والخلاصة هي أن المعرفة ممكنة عند كانط في إطار حدود العقل والحواس معا أي في حدود ما له جانب حسي يمكن وضعه وصبه في زمان ومكان ثم في مقولات الفهم الصوري ، أي في حدود ما يتوافر له من جانب حسي وجانب عقلي محدد بحدود الحساسية الصورية والفهم الصوري دون قوة النطق الصوري .

يبقي لدينا أخيراً موقف برجسون وهو من اليقينيين الحدسيين . وبرجسون لايقبل المعرفة الحسية ولا المعرفة العقلية وهاجمها معاً هجوماً مراً ويقول لنا بنوع آخر من المعرفة يمكن أن يصل إليها ويتيقن من حقيقتها ألا وهى المعرفة الحدسية والتي تعتمد علي الحدس أو الذوق أو الوجدان . فالمعرفة عنده ممكنة لكن في حدود الحدس وفى غير الحدس نحن لانعرف عنده شيئا . يقول برجسون : إذا كانت الحياة سبباً شخصياً وفرديا فلا يمكن أن ندرك أو نعرف فيما لها من خصوصية وفردية الا بقوة أخري غير العقل وغير الحدس معا فما هي هذه القوة ؟ يقول برجسون : انها الحدس ، والحدس عنده تعاطف ومشاركة وجدانية تغوص في باطن الواقع بكل ما في الواقع من خصوصية ينفرد بها مما لايمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة .

إن مذهب برجسون في المعرفة هو مذهب مناهض للعقل وللحواس

علي حد سواء ويعتمد علي قوة أخري هي قوة الحدس التي تصل به الي نوع من المعرفة يختلف عن المعرفة الحسية والعقلية معاً.

ثانياً - مسالك المعرفة:

ويتعلق هذا الجانب بمحاولة إدراك قوانا المعرفية هل هي الحس أم هي العقل أم هما معا ؟ أم أننا نصل الي معارفنا لا بهذا ولا بذاك وانما بواسطة قوة أخري هي الحدس كما بين برجسون ؟

إن أنصار المذهب العقلي Rationalism بزعامة ديكارت متيقنون جميعاً علي أننا نصل إلي الحقيقة عن طريق العقل وعن طريق العقل وحده ، وأن هذه الحقيقة ليست إلا أفكار أو تصورات موجودة في العقل وجوداً فطرياً منذ ميلاد الإنسان، وأن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه .

أما هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فلقد قامت فلسفته كي تناهض النزعات المادية والحسية والآلية التي سادت عصره، ورفض تماما أن تكون الحواس مصدر معارفنا ، ولم يعط للمادة إلا جانباً ثانوياً جدا، كما وجه من جهة ثانية الاعتراضات التالية إلي المعرفة العقلية التي نصل بها عن طريق العقل أهمها :

١- إن المعرفة العقلية معرفة سطحية تتناول موضوع المعرفة من الخارج وتدور حوله وتحلله لكنها لاتستطيع أن تنفذ إلي باطنه وإلي صميم حياته .

٢- إن المعرفة العقلية معرفة نسبية وتختلف من فرد الي آخر حسب وجهة نظر هذا أو ذاك من أفراد الانسان ، وحسب درجة تعلمه .

٣- إن المعرفة العقلية معرفة كمية لاتفيد معرفة كيف موضوع المعرفة ولاحقيقته الباطنة الحية .

٤- إن المعرفة العقلية معرفة ميتة راكدة استاتيكية لاتنقل لنا إلا الجانب الثابت الراكد من الشيء في حين أن الحياة والحركة هي لباب الأشياء.

ويعد أن يرفض برجسون أن تكون الحواس أو العقل مصدرنا أو طريقنا للمعرفة يقرر أن مصدرنا الوحيد للمعرفة الحقة هو الحدس وهو الذي يستطيع أن يدرك الجانب الروحي الحق الكيفي من الأشياء وبذلك يوصلنا الي معرفة تفوق المعرفة العقلية والحسية علي حد سواء .

ثالثا: طبيعة المعرفة:

يبقي بعد ذلك السؤال الثالث والأخير والخاص بطبيعة المعرفة وهو ما طبيعة المعرفة ؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية؟ هنا انقسم الفلاسفة إلي قسمين رئيسيين هما الواقعيون من جهة والمثاليون من جهة أخري .

يري الواقعيون أن العالم الخارجي موجود كما يتبدي تماماً لحواسنا، وأن حواسنا تلك هي التي تنقله إلينا كما هو دون تحوير أو تحريف . وهذه الطائفة من الواقعيين يسمون بالواقعيين السذج كما يسمي مذهبهم بالواقعية الساذجة، تلك الواقعية هي التي تجعل دور الإنسان في المعرفة كدور آلة التصوير التي تقتصر علي مجرد نقل الظواهر الخارجية كما هي بدون أدني وعي أو تفكير . لكن توجد إلي جانب الواقعية الساذجة تلك مايمكن أن نسميه بالواقعية النقدية وفي مثل هذا النوع من الواقعية يكون المفكر أو الإنسان واعياً وناقداً ومحللاً ومركباً لظواهر العالم

الخارجي ولايكتفي بالتسجيل وحسب ويمثل الفئة الاخيرة صموئيل الكسندر (*) وهوايتهد Whitehead ،(**) ورسل وغيرهم .

أما المثاليون فلقد انقسموا بدورهم أقسامًا متعددة، فهناك المثالية الذاتية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا، واننا ولدنا بها وهي فطرية فينا، وهناك أيضا المثالية الموضوعية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي لكنها مثالية ومثال ذلك المثالية الموضوعية عند أفلاطون الذي جعل المثل في عالم مثالي غير العالم الذي نحياه والذي أسماه بعالم الأشباح . وهناك أخيراً المثالية المطلقة تلك التي قررت ان المعرفة ذات طبيعة مثالية بحتة . فالذات والموضوع معا اصبحا من طبيعة بمثالية خاصة، ويمثل هذا التيار المثالي المطلق هيجل في المانيا ، وبرادلي وبوزانكيت وجويكم في انجلترا ورويس في امريكا ، وكروتشة في ايطاليا و غيرهم كثيرون .

رابعاً - هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة؟

هناك من يري أن المعرفة ثابتة لاتتغير لأنها فطرية وليست مكتسبة وأننا لانختلف من فرد لآخر ، فكل إنسان حاصل علي نفس القدر من المعارف الحاصل عليه غيره ، وهذا يعني أن هناك مساواة بين أفراد الإنسانية جميعا سواء أكانوا أطفالاً أم شباباً أم كهولاً ، سواء انتموا إلي المجتمعات البدائية أو إلي المجتمعات المتحضرة .

(*) انظر للباحث مقاله عن الزمان المكاني عند صموئيل الكسندر ضمن كتاب « قضايا الفلسفة العامة ومباحثها » دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .

(**) انظر للباحث كتاب « الفرد نورث هوايتهد » فلسفته وميتافيزيقاه » دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

غيـر أن هناك وجهـة نظر أخري تري أن المعرفـة تتغيـر وتتطور من مرحلة عـمرية معينـة الي مرحلة معينة أخري . وهي تختلف باختلاف الأفـراد من حيث نضج ونمو قواهم الإدراكية : حسيـة وحركيـة وعقليـة ، كما تختلف أخيراً حسب المستوي الحضاري والثقافي والتعليمي الذي يحياه الفرد .

وفي هذا الصدد يطالعنا « بيـاجيـه » أن الطفل يبـدأ بنوع من الذكـاء الحسي الحركي الذي يمكنه من القيام بعمليـات تنسيـقيـةِ حسيـة حركيـة خالية من التصور أو الفكر . ثم يكون إدراكه بعد ذلك قـائماً علي أسـاس المنبه والاستـجـابة كـمـا حدثت مع كلب بافلوف الذي كـان لعـابه يسيل عندما يسمع رنه جرس مـعين لأنه كـان يربط بين هذه الرنة وبين تناول الغذاء .

وفي مرحلة أخري تنمو معرفة الفرد حتي يتمكن مؤخراً من إدراك المقولات والمجردات والنظريات ، وعلي ذلك تتغير المعرفة وتتطور مما هو حسي وحركي الي ما هو عقلي ومجرد [1] .

---

(١) انظر في ذلك :

أ- جان بياجيه كاميريل انهاود ، ترجمة خليل الجر علم نفس الولد ، المنشورات العربية سلسلة ماذا أعرف عدد ٢١ ١٩٧٣ ،

ب - محمد وقيدي : ماهي الأستمولوجيا ، دار الحداثة ١٩٨٣ ص ٢٠١ .

الفصل الثالث

مبحث القيم أو الأكسيولوجيا

تمهيد:

أ- قيمة الحق أو المنطق.

ب - الخير أو الأخلاق.

جـ - الجمال أو فلسفة الجمال.

الفصل الثالث

مبحث القيم أو الأكسيولوجيا

تمهيد :

الأكسيولوجيا أو مبحث القيم مبحث قديم بدأ مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصاً عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وانتقل الي العصور الوسطي إسلامية ومسيحية وحديثاً عرض كانط لموضوع القيم في علاقته بالمعرفة، وفي القرن التاسع عشر نشأت علوم كثيرة بحثت بدورها في موضوع القيم من أنحاء مختلفة، وفي القرن العشرين كان بولا لابي أول من استخدم لفظ أكسيولوجيا كما استخدمه ه هارتمان عام ١٩٠٦ ثم تلاهما غيرهما من الباحثين .

ومن المسائل التي كانت محل أخذ وعطاء بين المفكرين علي اختلاف صورهم مسألة طبيعة القيم هل لها وجود مستقل أم أنها صفات عينية للأشياء ؟ هل هي نسبية أم مطلقة؟ ثم مسألة علاقة القيم إحداها بالأخري . وهل يمكن التوحيد بين الحق والخير والجمال أو بين الخير والجمال إن مثل هذا الربط والتوحيد غير ممكن ؟ ثم مسألة مصدر هذه القيم .. هل هي من أصل اجتماعي .. أم أنها ذات أصول لاهوتية ؟ وغير ذلك من مسائل .

ومبحث القيم يدرس قيماً ثلاث : قيمة الحق أو المنطق ، وقيمة الخير أو الأخلاق ، وأخيرا قيمة الجمال أو فلسفة الجمال .. وسوف نتناول نحن هذه القيم علي هذا الترتيب .

(أ)

قيمة الحق أو المنطق

أولاً - المنطق : تعريفه وقوانينه

تشير كلمة المنطق من ناحية الاشتقاق اللغوي إلي الكلام أو النطق، كما تشير من ناحية أخري - إذا ابتعدنا عن الأصل اللغوي واقترينا من الكلمة اليونانية Logos - إلي العقل والفكر أو البرهان .

وقد أشار لاتا ومكبث في كتابهما « عناصر المنطق » الي شيء قريب من هذا، فقد ذهبا الي أن المنطق يشير من الناحية الاشتقاقية إلي أنه « علم اللوغوس Science of Logic » أي علم اللغة العقلية، أو الحوار العقلي أو علم الكلام المعبر عن الفكر »[1]

تعريفات المنطق :

لقد تعددت التعريفات حول المنطق واختلفت الاراء فيه، ومن الصعوبة البالغة تحديد تعريف واحد له . إلا أننا يمكن أن نحصر تعريفات المنطق في أربعة اتجاهات رئيسية ، أو دمج المتوافق منها في نوع واحد بحيث نحصل في النهاية علي تعريفات أربعة هي :

١- عرف بعض الفلاسفة والمناطقة المنطق تعريفاً عمليًا ، فقالوا أنه آلة أو صناع .

٢-وهناك فلاسفة ومناطقة آخرون ، عرفوا المنطق بأنه صناعة وعلم نظري .

٣- فلاسفة ومناطقة آخرون، ذهبوا إلي أن المنطق علم معياري

٤- بقي تعريف أخير للمنطق وهو أنه علم نظري وهذا التعريف يعتبر من أنسب التعريفات للمنطق الصوري وللمنطق الرمزي علي حد سواء.

(1) Latta and Macbeath: the elements of Logic P. 1.

(ب)

الخير أو الأخلاق

أولاً: المشكلات الأخلاقية

هل يمكنك أن تضع يدك في النار المتوهجة لمدة عشر دقائق وإذا استطعت من خلال ذلك إنقاذ حياة جارك الذي يعش أمامك ؟ فهل تريده أن يفعل ما قمت بفعله كي ينقذ حياتك ؟ وإذا كان ثمة شخص يجعلك في حالة توتر مستمر حتي أوصلك الي حافة الجنون ، وكان في استطاعتك أن تضع له سم زعاف غير مؤلم بدون وجود أي احتمال يشير إلي أنك القاتل ، فهل تقوم بهذا العمل ؟ ولو اقترب منك شخص يحمل معه مسدسا ، وأمامه فرصة ٥٠٪ بأن يطلق النار عليك فهل تطلق عليه الرصاص أم لا ؟ نفترض أنك ستتقاضي مليون دولار نقداً بمجرد ضغطك علي زر يؤدي إلي قتل شخص مجهول الهوية لك ، وبحيث لايوجد أي دليل ضدك ، وبحيث أنك لن تري هذا القتيل أبدا، فهل تضغط علي الزر ؟

ومن ناحية أخري هل تفضل أن تكون غير أمين ولكن ينظر الناس إليك علي أنك أمين أو تفضل أن تكون أميناً وينظر الناس إليك علي أنك غير أمين ؟

يبذل البطل السينمائي جهداً جباراً في انقاذ بطلة الفيلم الجميلة الأخاذة من موقف عسير ومحال، ثم يتزوجها فيما بعد . تري لو كان هذا البطل أنقذ عجوزا قبيحة ، فهل كنت ستعجب به بنفس القدر حينما أنقذ البطلة الجميلة ؟ ولو كنت أنت البطل فهل كنت ستنقذ السيدة العجوز ؟

رجل عجوز يدين متع الشباب ، فهل كان يدينها لو كان في سن الشباب وكانت لديه القدرة علي ممارسة تلك المتع ؟ يحتمل أن تجد نفسك في كثير من هذه المواقف . وحينما توجه إلي نفسك عدداً من مثل تلك التساؤلات فسوف تكشف عما في داخلك من استعداد لعمل الواجب أو الكف عنه ، وخذ علي ذلك الأمثلة التالية :

١- أنت طالب ذكي متفوق في دراسة الطب وتعشق هذه الدراسة، وهدفك هو أن تصبح طبيباً ناجحاً، ولكن كلية الطب باهظة التكاليف جدا الي حد أنك لو عملت لمدة ثمان ساعات يومياً ، فإنك ستجني فقط عشر المبلغ المطلوب للدراسة، ويستطيع والداك أن يساعداك فقط علي أن تشق طريقك لو كانا غير ملتزمين بمعاونة جدتك، ولكن جدتك مريضة بمرض مزمن يتطلب عناية مستمرة ومعالجة طبية باهظة وقد يستمر هذا العلاج لخمس أو عشر سنوات . فإذا أعلن والداك عجزهما عن تقديم يد المساعدة لها بعد ذلك ، فإنها يمكن أن تدخل مستشفي مجانية، علما بأن الرعاية الكاملة لن تكون متوفرة بها . فهل يجب عليك أن تترك كلية الطب لسنوات ، وربما للأبد حتي يتسطيع والداك توفير نوع من الرعاية والاهتمام الذي يبغيانه لجدتك ؟

٢- أنت تجلس بمفردك علي صخرة عالية تشرف علي البحر وفجأة تسمع أو تعتقد أنك تسمه صرخة أستغاثة من شخص ما يشرف علي الغرق في مياه ذات دوامات أسفل الصخرة. أنت سباح ماهر بدرجة عالية ، ولكنك تشك في قدرتك أن تصل إلي هذا الماء المهلك ، وهناك احتمال كبير في أنك لو حاولت إنقاذ هذا الشخص فكلاهما سيغرق . وهذا سوف يستغرق دقيقتين علي الأقل كي تصل إلي أسفل منحدر الصخرة حتي تتمكن من الوصول إلي سطح الماء وهذه هي أقصي سرعة

لك   عندئذ قد يكون وقت الإنقاذ متأخرا جداً ، بالإضافة إلي أنك لست متأكدا من أنك تسمع صراخ واستغاثة هذا الشخص ، ولقد اعتقدت أنك سمعت نفس الشيء واتضح أنك مخطيء فهل تنتظر نداء أو صرخة أخري كي تتأكد أنك سمعت حقاً هذا النداء في المرة الأولي ؟ ولكن قد يعني ذلك تأخير مميت ، فلو ذهبت في الحال وشاهدت فعلا أن شخصا يستنجد بالمساعدة، فهل يجب عليك أن تخاطر بحياتك ربما في محاولة لا طائل منها كي تنقذ هذا الشخص . وهل سيكون هناك اختلاف أو فرق إذا علمت أن الشخص الذي أشرف علي الغرق هو مجرم قاتل ارتكب جريمة وهرب حديثا من تنفيذ العقوبة ؟

٣- موسيقي ألماني شهير سيلعب وصلته الأولي في امريكا بعد الحرب العالمية الثانية. وعلي الرغم من أنه قد علم من قبل وأثناء الحرب أن قوات النازي قد عذبت وقتلت الملايين من المسجونيين السياسيين في معسكرات الاعتقال ، فإنه لم يعترض أو يحتج ، ذلك أنه لو كان عرضهم ، للقي حتفه ولا محالة دون أن يوقف شيئا من بطش النازي بالاضافة الي أنه لم يكن نازياً متطرفاً ، وإنما مجرد موسيقي أراد ممارسة فنه بهدوء دفعه إلي إعلان تحالفه وولائه للنازين وترك الآخرين يعارضون ويلقون حتفهم ، فهل تلومه علي ذلك لأنه لم يعارض مثل بقية الناس ، وكثير منهم كانوا فنانين عظماء مثله ؟ وهل يجري لومه الآن بعد مرور هذه السنين أم أن علينا أن ندع الماضي الذي مر وانتهي بالطبع ؟ أنت لن تأخذه بين يديك مرحبا به مثل الرجال الشجعان ولكنك ستقابله كموسيقي عظيم ، إن الموسيقي هي الموسيقي سواء كان صاحبها متعاطفا مع النازية أم غير متعاطف   فهل ستقاطع حفلة هذا الموسيقار محتجا بتعاطفه مع النازية   أم ستحضر الحفلة وتنسي ارتباطاته السياسية ؟

ثانيا : نماذج الحياة

١- الأسلوب الأبيقوري في الحياة :

أجاب الأبيقوريون على السؤال القائل بكيف ينبغي على الفرد أن يسلك حياته، وبأي طريقة ينبغي أن يعيش وفقها ؟ بقولهم بأن على الإنسان أن يبحث عن اللذة . عن لذته الفردية الأنانية . ولكن يجب أن نميز هنا بين وجهتي نظر مختلفتين فيما يتعلق باللذة هما :

أ- اللذة الأنانية اللحظية : وهي تقرر بأن علي أن أفعل دائماً ما يحقق أكبر لذة في اللحظة الراهنة، أو الوقت الحاضر ، فإذا كانت «ب» ستمنحني لذة أكبر من « أ » فعلي أن أتمسك باللذة « ب » ومقارنتي بين مقداري اللذة «أ» و«ب» هي مقارنة لحظية وفورية أي مقارنة بين لذتين توجدان الآن . إن ذلك المعني الأول للذة يستهدف تحقيق أكبر قدر من اللذة للفرد في الحاضر الفوري ، ويدفع المرء لأن يستمتع باللذة الراهنة في اللحظة الحالية وكأنه لاتوجد لحظات مستقبلية أخري .

ب - اللذة الأنانية اللالحظية : وهي تقرر بضرورة تحقيق أكبر قدر من اللذة لكنها لاتأخذ باللذة اللحظية أو الفورية وإنما تضع في حسبانها اللذة علي المدي الطويل . لكن الناس ميالون بطبيعتهم إلي النظر إلي المستقبل القريب أفضل من انتظار لذات في المستقبل البعيد . فكلما كانت اللذة أبعد كلما كان الإحساس بها أقل ، وكلما كان الألم بعيدا كلما كان التأثر به قليلا . وهناك من يقرر أيضاً أن الشيء كلما كان بعيدا كلما قل احتمال حدوثه ولذلك فالوعد الذي تتلقاه من صديق يود زيارتك أفضل من وعده بزيارتك في العالم القادم .

(جـ)

الجمال أو فلسفة الجمال

تمهيد:

والجمال هو القيمة الأخيرة من القيم الثلاث ، لكن هل يمكن القول أن الجمال له صلة بالحق ، أو أن صلته تلك تكون بالخير ؟ الواقع أن الدراسات المعاصرة بينت بكل وضوح أن الجمال لايرتبط بالحق أو الصدق المنطقي كما أنه لايرتبط بالخير ، فبعض الظواهر الشريرة كالثعبان مثلاً يتصف بالجمال . وهذا الاتجاه الأخير تمثله مدرسة الفن للفن التي تري أن الجمال في الطبيعة أو في الفن يكون في ذاته ولايجب أن نستهدف منفعة أو حقاً أو خيراً ، كما لايمكن أن يخضع لعلوم الفيزياء والمنطق والأخلاق .

وكان بعض الباحثين قد وحد بين الحق والخير وارتأوا ضرورة التوحيد أيضاً بين الحق والجمال، وذهبوا في نقطتنا الأخيرة قيد البحث أن وظيفة الفنون الجميلة منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرنًا أن تحاكي الطبيعة، وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته، لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكي مثلها ، ومن ثم كان في ثالث مرتبة، والشعر عند أرسطو مرجعه إلي أمور منها غريزة المحاكاة عند الإنسان .

ولقد أنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين ، وذلك حين أكدوا أن الجمال غاية الفن ، وأن وظيفة الفنان لاتقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها ، بل مهمته أن يضيف عليها جمالاً من ذاته أعني من خياله وعواطفه ، وهنا يختلف الجمال والفن الجميل عن العلم ، فبينما العلم يقتضي أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله فإن

لفنان يقحم ذاته وعواطفه وميوله في التعبير عن موضوعه وهذا يعني
ند التحليل الأخير أن الجمال في الفن لايقاس بمدي مطابقته للواقع إذ
ن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن . واذا كنا ننشد
الصدق» في الفن ، فإن هذا الصدق يجب أن يكون له معني يختلف
ن معناه في العلم أو الفلسفة ، إنه صدق التعبير عن ذات فردية وعن
شاعر شخصية ، وليس صدق النتائج بالقياس الي الواقع كما هو الأمر
ي العلم ومن هنا يتعذر التوفيق بين الصدق في الفن والصدق في العلم
و في المنطق أو حتي في الفلسفة .

المسائل التي تثيرها فلسفة الجمال:

- تعريف الجمال:

ليس هناك تعريفاً واحداً يمكن أن يحظ بقبولنا للجمال ، لكن يمكن
ن نقدم التعريف الاصطلاحي التالي : أن الجمال هو ذلك الذي يتسم
التناسق والسيمترية والنظام والانسجام بحيث ينم عن معني ويكون له
مغزي محدد . والجمال لايرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة الفائدة أو المنفعة
ما لاتربطه علاقة بالخير أو الشر .

ب - طبيعة الجمال : ثار نزاع طويل حول طبيعة الجمال ، فبينما
ت أحد المدارس أن للجمال صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن
أفراد الذين يدركونها، فإن المدارس المقابلة ذهبت إلي انكار موضوعية
أشياء والصفات الجمالية ورأت أن الجمال وصفاته أمور ذاتية بحتة .

وحقيقة الأمر أن الجمال ليس ذاتيا محضاً ولا موضوعياً محضاً
نه مزاج تآلف من الذاتية والموضوعية ، فالجمال يوجد وجوداً
ضوعياً في أشياء ذات طبيعة واقعية لكننا نحن كذوات نتذوقه

ونضفي علي موضوعيته عناصر من خيالاتنا وأفكارنا وميولنا الذاتية البحتة .

جـ - الحكم الجمالي : وهناك اختلاف كبير بين المفكرين حول مسألة الأحكام الجمالية : فبينما يؤكد البعض أن تذوق الجمال يرجع إلي حكم العقل وقواعد الفكر (مدرسة العقليين) يؤكد البعض الآخر تدخل العنصر العاطفي أو الوجداني في أحكامنا الجمالية (المدرسة الرومانتيكية) وهكذا يكون الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولي عقلي محض ، بينما هو عاطفي خالص في نظر المدرسة الثانية .

والواقع أن الحكم الجمالي لايمكن أن يكون عقلياً خالصاً أو وجدانياً صرفاً إنما هو في رأينا مزاج من عقل ووجدان .

قائمة

المراجع العربية والإجنبية

أولا، المراجع العربية:

بيير دوكاسيه : تاريخ الفلسفات الكبري، ترجمة جورج يونس ، بيروت ١٩٦٠.

جون كيميني : الفيلسوف والعلم ، ترجة الدكتور أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٥ .

ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨ .

علي عبد المعطي محمد : الفرد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقياه دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ .

علي عبد المعطي محد : سورين كيركجارد ، مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.

علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحة، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨.

علي عبد المعطي محمد : بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣.

علي عبد المعطي محمد : المنطق ومناهج البحث في العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات ١٩٧٧ .

محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩.

محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨ .

ثانيا

المرَاجع الاجنبية

المراجـــع الاجنبيـــة :

Alexander, S. :

Space - time and Deity, London 1920.

Ancombe, F; Mr. :

Kneale on probability and induction, mind 60, 1951.

Aristotle :

A. Topics.

B. Perior Analytics.

C. Posterior Analytics, quoted from (The works of Aristotle Translated into English under the editorship of D. W. Ross Vol. 1, Oxford 1928.

Ayer; A.J.S.

On the scope of Empirical knowldge, Erkenntnis 7, 1938.



Bacon, F. :

Novum organum, quoted from The Francis Bacon, ed. by spedding, Ellis and Health, London 1857-8.

Bain, A. :

Logic, London 1870.

Barrett; W. :

The Pressent state of The problem of induction, Theoria 6, 1940.

Bergmann, G. :

The Logic ox probability; Amer. J. of physics 9, 1941.

Bernard, J. :

A. introduction a la médicine expérimentale Paris 1865.

B. La science expérimentale, Paris 1878.

Bertrand, J. :

Calcul de probabilités, Paris 1889.

Boole G. :

A. an investigation of the laws of thought, London 1854.

B. studies in Logic and probability, London 1952.

Borel, E. :

Traité du calcul des probabilités et de applications, 4 Vols. Paris 1925 - 39.

Bosanquet, B. :

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles of Individuality and Value London 1912

C. Implication and linear inference, London 1920.

Bradley, F, H; :

The principlés of Logic, 2ed, London 1920.

Broad; C. D. :

A. On The relation between induction and probability, 1-11 Mind 29, 1922.

B. The philosophy of Francis Bacon, cambridge 1925.

C. The principles of problematic induction. PAS 28, 1927-8.

D. The principles of Dem enstrative induction, 1-11 Mind 39, 1930.

Buchdahl. G. :

Induction and scientific method, Mind 60., 1951.

Berdyaev; N. :

The Destiny of Man, Scribner's 1934.

Berdyaev; N. :

Dream and Reality; Macmillan, 1951.

Berdyaev; N. :

The Divine and the Huaman, Bles, 1949.

Buber; M. :

I and Thou, Edinburgh; T. L clark 1973.

Buber; M. :

Between Man and Man, Macmillan 1948.

Buber; M. :

Israel and the world : Essays in a Time of Crisis, Schocken 1948.

Buber; M. :

Pathos in Utopia Macmillan; 1949.

Buber; M. :

The prophetic faith, Macmillan, 1949.

Buber; M. :

Three Adresses on Judaim, farrar, Straus and Young, 1952.

Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelican,1968.

Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers 2ed New York 1959.

Carmicheal, R. D. :

The logic of discovery, London 1930.

Carnap, R; :

Introduction to symbolic logic and its applications, New York 1958.

Chruch; A., :

Introduction to mathematical Logic, New York 1956.

Cohen and nagel., :

Introduction to Logic and scientific Method New York 1942.

Copi, I. M. :

Introduction to Logic; New York 1961.

Chectov, L., :

Kierkegaard et la philosophie existentielle, Paris, 1942.

Collins., J. :

The existentialism, Acritical Study, Chicago 1952.

Duls, H., H. :

Rational induction, chicago 1930.

Dethomme, J. :

Témoignage et Dialectiqu (Existentialism chrétien) Paris : Plon, 1947.

Edwards, P. :

Russell's Doubts induction, Mind 58, 1949.

Fowler, The :

Inductive Logic, Oxford 1892.

Fisher; R. :

The logic of inductive inference J. of Royal statistical Soc. 98. 1935.

Findlay, J. N. :

Hegel Are - Examination; London, 1963.

Friedman; M. :

Martin Buber : the life of Dialogue, university of chicago Press, 1955.

Hibben, J. GR. :

Inductive logic, edinburgh, 1896.

Hodbes; Th. :

The Elements of low, London 1889.

Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding London 1748

Herberg; W. :

Four Existentialist theologians, anchor Book. U.S.A. 1958.

Horton; W. M. :

Contemporary Continentoal theology, Tarper 1938.

Haber, R. :

Existentialism, Cambridge 1948.

Husserl, E; :

Ideas : General introduction to pure phenomenology, translated by W. R. Royce Gipson, New York 1391.

Langer; S. K. :

Introduction to deductive logic London 1937.

Lee; H. :

Symbolic logic, London 1962.

Lewy; C. :

On the justification of induction, analysis 6, 1939.

Locke; J. :

An Essay concerning Human understanding, London 1690.

Lauer, Q. :

Phenomenology, Genesis and prospects, New York 1965.

Lowrie, W. :

Kierkegaard, New York 1938.

Maritaing; J. :

An introduction to logic, New York 1937.

Maxwell; C. J. :

Matter and Motion, London 1876.

Meyerson, E. :

De L'explication dans les sciences Paris 1921

Mill J. S. :

A system of logic, London 1843.

Mitchell; D. :

An introduction to logic, London 1968.

Macmurrary; J. :

Existentialism and christian Thought, in philosophical Resources for christian thoughtnashville, Abingdon. 1968, PP. 123-140.

Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

Mocquarrie; J. :

An Existentialist theology, New York 1960.

Macquarrie; J. :

The Degrees of knowledge, scribner's.

Maritain; J. :

St. thomas and the problems of evil, marquette university Press, 1942.

Maritain; J. :

The Rights to Man and natural law, scribner's 1943.

Maritain, J. :

Christian and Democracy, scribner's 1944.

Maritain; J. :

The person and the common Good, Scribner's 1947.

Maritain; J. :

Existence and the Existent, Pantheon 1943.

Marcel; G. :

Position et Approches Concrétes du mystere antologique, Paris: Desclée de Brower 1933.

Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

Marcel; G. :

Du Refus a l'invocation, Paris : Gallimard, 1940.

Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

Marcel; G. :

Apercus sur la liberté. la nef, no. 19. 1946.

Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

Marcel; G. :

Regard en Arriere, (Existentialisme chrétien) plon, 1947.

Metz, R. :

A hundred years of British philosophy, (english translation, Gorerge Allen and unwin 1938).

Moore; G. E. :

An autobiography (New York 1942).

Maritain; J. :

Man and the state, university of chicago press 1951.

Maritain; J. :

Natural law and moral law in R. N. anshon ed. moral principles of Action, Harper 1952.

Naville; E. :

La logique de hypothése Paris 1880.

Nicop; E. :

Le probléme logique de l'induction, Paris 1924.

Nietzseche; F. :

Thought out of season, translated by A.M. ludovisi and A. collins, 2 Vols, Edinburgh and London 1909.

Nietzche; F. :

Thus spake zarthustra, translated by A. tille, revised by M.M. Bozmann, New York 1933.

O,Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964).

Poincere; H. :

A. La science et l'hypothése, Paris 1902.

B. La voleur de la science, Paris 1904.

C. science et méthode, Paris 1908.

Poirier; R. :

Remarques sur la probabilité des induction, Paris 1931.

Poisson; S. D. :

Recherchers sur la probabilité des jugements, Paris 1937.

Prior; A. N. :

Formal logic, Oxford 1950.

Porret; E. :

La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff, ed. dc la Baconniére neuchatel, 1946.

Quime; W. V. :

Methods of logic, New York 1950.

Quiston; A. M. :

Contemparary British philosophy (London 1924).

Ramsey; F. P. :

The foundations of Mathematics and other logical Essays, London 1931.

Ronking; K. W. :

Linguistic analysis and the justification of induction, the philos. Qurterly 5, 1955.

Reichenbach; H. :

Elements of.symbolic logic. New York 1917.

Ritchie; A. D. :

Induction and probability, Mind 35, 1935.

Rasenblcom; P. :

Elements of Mathematical logic, New York 1954.

Russell; B. :

A. The principles of mathematical logic, London 1909.
B. The problem of philosophy, London 1912.
C. An outline of philosophy, London 1927.
D. The Analysis of Matter, London 1927.

Russell; B. :

A history of western philosophy (London 1947).

Reinhardf; K. F. :

The existentialist revolt, New York 1960.

Stebbing; L. S. :

. A modern introduction to logic. New York 1961.

Strawson; P. F. :

Introduction to logical theory New York. 1952.

Stebbing; S. :

Moore influence schilpp Vol. IV.

Schilpp; P. A. :

The philosophy of G. E. Moore, the library of living philosophy Vol. IV. (northwestern university 1942).

Tarski; A. :

Introduction to logic, New York 1941.

Tillich; P. :

The shaking of the foundations. scribner's 1948.

Tillich; P. :

A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation, church Quarterly Revison Vol. CXLVII, January-March, 1949.

Tillich; P. :

Systematic theology, university of chicago, 1951.

Tillich: P. :

Systematic theology, university of chicago, 1951.

Tillich; P. :

Autobiographical Reflections in kegeley charles W. and Robert W. Bretall eds. the theology of paul Tillich Macmillan 1952.

Tillich; P. :

The Carage to Be yale university press, 1952.

Tillich; P. :

Love, and Justice, Oxford university press, 1954.

Tillich; P. :

"Existential analysis and Religious symbols" in Harold A. Basilius ed. contemparary problems in Religion, we the university press, 1956.

Venn; J. :

A. The logic of chance, London 1966.

B. The principles of Empirical or inductive logice london. 1907.

Von Wright; G. H. :

The logical problem of induction, Oxford. 1907.

Welton; J. :

An examination of Logical positivism, London 1936.

Weyl; H. :

Philosophy of Mathematics and natural science, London, 1840.

Whe Well; W. :

A. The philosophy of the inductive sciences. London, 1840.

B. History of scientific ideas London 1858.

C. Navum arganum Renovation, London, 1858.

D. On the philosophy of discovery, London, 1860.

Whately; R. :

Elements of logic, London 1943.

Whithead; A. N. :

A. Science and the modern world, cambridge 1927.

B. Symbolism; its Meaning and Effect, New York 1927.

Williams; D. :

The Ground of induction, cambridge 1947.

White; G. H. :

A critical Exposition (Oxford 1958).

Wright; W. :

A history of modern philosophy (New York 1946).